

I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo

**I martiri della Val di Non
e la reazione pagana
alla fine del IV secolo**

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose di Trento

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa. Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa. Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. Aa. Vv., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, Documenti, Commemorazioni, Testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi.

I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo

Atti del convegno
tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984
a cura di Antonio Quacquarelli
e Iginio Rogger

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 9



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi

38050 Villazzano - Trento

tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario).

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

PREFAZIONE

ANTONIO QUACQUARELLI

1. Il convegno su *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo* fu promosso dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento e si tenne nei giorni 27-28 marzo 1984. Nacque anche con gli auspici dell'Accademia Bessarione. Ma l'anima dell'organizzazione e della riuscita rimane Iginio Rogger con Giovanni Menestrina, rispettivamente presidente e segretario dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Di quel convegno si pubblicano gli *Atti*, che escono leggermente modificati con l'aggiunta di una proposta di edizione critica delle lettere di s. Vigilio da parte di Enrico Menestò e di due indagini, una di Cleto Corrain: *Reliquie dei martiri anauniesi e di s. Vigilio nella cattedrale di Trento*, e l'altra di Laura Dal Prà: *Per l'iconografia dei santi martiri anauniesi nel Trentino-Alto Adige*. Si è avuta una raccolta di studi che riflette la volontà degli organizzatori del convegno stesso e nel contempo segna una svolta nelle ricerche sui martiri anauniesi. Soprattutto, come dicevo, per la proposta dell'edizione critica delle lettere di s. Vigilio. Il progetto fu indicato dal convegno stesso dopo la relazione di Iginio Rogger: *Problemi filologici relativi alle due lettere di s. Vigilio*. In essa il Rogger parlò delle risultanze di una indagine di seminario fatta con un gruppo di suoi alunni del corso di teologia nell'anno accademico 1958-1959. Cioè, della collazione di tutte le varianti fra i testi manoscritti delle due lettere vigiliane e quello delle edizioni a stampa. Si ebbe un testo provvisorio ricavato dai manoscritti, il n. XCV (90) della Capitolare di Verona per la lettera a Simpliciano e dell'Urbinate Latino n. 504 della Biblioteca Vaticana per la lettera a s. Giovanni Crisostomo. Su questa edizione, a così

dire provvisoria, ma intelligentemente fondata, il Rogger ha condotto una sua versione italiana per andare incontro alle esigenze del ridestato interesse per gli studi anauniesi ma soprattutto, come egli stesso scrive, ai fini di «una lettura comunitaria». Ricordo la dotta e appassionata discussione che seguì in quel pomeriggio del 28 marzo 1984 e alla quale prese parte con vivo interesse Claudio Moreschini. Il convegno avvertì la necessità di una edizione critica aggiornata. Fu merito poi di Claudio Leonardi il resto. Enrico Menestò, che è suo allievo, ha ripreso il lavoro, che gli *Atti* del convegno appunto pubblicano e al quale rimando. Dopo la *recensio* dei codici e delle edizioni a stampa delle due lettere riporta lo *stemma codicum* della prima e della seconda epistola e rileva che, se la determinazione dei rapporti di parentela tra i vari testimoni è agevole, rimane, invece, complicata l'analisi filologica. Soprattutto per la prima lettera, non tanto per i luoghi corrotti quanto per il conto in cui si deve tenere la prima edizione a stampa del Lippomano. Egli si può essere servito di un codice andato perduto che, sebbene risenta di N, il Veronese XCIII (214), poteva trasmettere una diversa tradizione. Così il Menestò ha ricostruito il testo della prima lettera sull'accordo dei due codici superstiti C e N e quello della seconda sui quattro testimoni manoscritti: N, U, V, W. Come egli stesso scrive, ha limitato al massimo emendamenti e congetture e gli *interventi sanatori*. Ha dato così un testo mancante di apparato critico, perché si ripromette di ritornare sull'argomento in altra sede con lo stesso testo e la versione italiana.

Tuttavia, secondo la ricerca da me fatta, la lettera a s. Giovanni Crisostomo non è una vera e propria epistola, ma la relazione che doveva offrire materia al panegirico del *dies natalis*, perciò ricca di elementi ben circostanziati.

Un altro intervento di Iginio Rogger è dato dalla relazione: *Contrasto di opinioni su un martirio singolare. Il caso di Anaunia del 29 maggio 397*. Il Rogger, quando scrive, è alla ricerca di motivi nuovi, perché non calca cose che già si conoscono e sono ormai acquisite alla cultura. Egli analizza le fonti di autori contemporanei al martirio dei tre santi anauniesi con un esame molto attento per dire che si possiede una documentazione storica tale che non solo testimonia il culto bensì le circostanze del martirio e i particolari della vita

di Sisinio, di Alessandro e di Martirio. Per quanto concerne, invece, la *Passio* di s. Vigilio la situazione è diversa. Essa non è anteriore al VI secolo ed ha molta ricchezza di elementi leggendari. Il martirio di un vescovo tanto noto come Vigilio, che doveva la sua fama anche ai tre santi anauniesi, non sarebbe passato inosservato né da Massimo di Torino, né da Gaudenzio di Brescia, né da Paolino, il biografo di s. Ambrogio. Peraltro il *Martirologio Geronimiano* non registra Vigilio, mentre aveva registrato Sisinio, Martirio ed Alessandro, perché lo ignora del tutto. La vita di molti santi allora era equiparata a quella dei martiri per le virtù eroiche che possedevano. Così fu per i vescovi come s. Zeno di Verona, s. Eusebio di Vercelli e s. Dionisio di Milano. Si aggiunga che s. Vigilio stesso avrebbe desiderato di essere associato ai tre santi anauniesi nella sublimità del martirio. Per quanto concerne l'assimilazione della vita dei santi ai martiri lo dimostra l'iconografia stessa. Non precede la teoria dei martiri del grande mosaico di s. Apollinare Nuovo, s. Martino di Tours che martire non fu? Siamo con questo mosaico nel VI secolo, ma è una tradizione che continua.

2. Di solito i tre martiri anauniesi sono considerati come provenienti dalla Cappadocia. Invece, Vigilio, l'unica fonte alla quale è possibile attingere, parlando di Sisinio lo dice cappadoce o greco. A sciogliere la forma compendiaria del *vel Graecus* si protrebbe affermare che fosse cappadoce, ma di famiglia greca. Degli altri due, Martirio e Alessandro, Vigilio non accenna a provenienza alcuna. Si è avuto un processo di assimilazione per l'uguale fede, l'uguale missione e l'uguale martirio che li ha associati per la terra dei loro natali. Tutti e tre sono identificati come cappadoci. Il martirio ha reso loro gloria e l'epiteto col quale sono designati è quello dei «tre martiri anauniesi». Il convegno non ha voluto porre la questione se fossero o no cappadoci i nostri martiri anauniesi, perché sarebbero mancati gli elementi per una discussione scientifica. Ha cercato invece, di collegare l'opinione ormai formatasi della cappadocità di Sisinio, Alessandro e Martirio con i Padri cappadoci Basilio Magno, Gregorio di Nissa e Gregorio Nazianzeno, gli autori cristiani antichi che hanno condotto le migliori riflessioni sul martirio. Questo spiega le conferenze sui tre Padri chiamati i luminari di Cappadocia.

Ne sono stati relatori rispettivamente Calogero Riggi, Tomáš Špidlík e Claudio Moreschini, gli studiosi di più chiara fama per l'argomento. Incominciando da Calogero Riggi, egli ha trattato: *S. Basilio Magno e i martiri*. Con la competenza storico-filologica che lo distingue ha cercato i legami coi martiri Giulitta, Gordio, Mamante e i quaranta di Sebaste per chiarire i precedenti del 383, data di arrivo dei tre santi Sisinio, Alessandro e Martirio in Val di Non. E questo per richiamare l'attenzione sul valore e i significati della festa del *dies natalis*, che trasformava il volto della regione. La testimonianza del martire doveva servire a far rinnovare i propositi di rinuncia ai beni mondani per quelli del cielo e per la carità del prossimo. Il Riggi sostiene che i tre martiri in Val di Non avevano seguito il modello basiliano di un monachesimo missionario aperto al contesto umano in cui operavano, collaborando al benessere comune nella speranza di legare insieme i ceti produttivi e dirigenti e le classi povere. Basilio Magno stesso si era fatto umile con gli umili mettendosi a capo delle rivendicazioni sociali per proteggere gli emarginati. Inoltre ha modo, attraverso la martire Giulitta, di affermare il principio che il sesso femminile nulla ha da invidiare al maschile. Essa vinse il giudice con la serenità dell'animo forte e richiamò le donne che assistevano al suo martirio a non cedere nelle prove, perché il loro sesso è stato creato da Dio con pari dignità e capacità di quello maschile.

Claudio Moreschini, ordinario di Letteratura latina all'Università di Pisa, è uno studioso che conosce l'anima dei Padri cappadoci e in particolare del Nazianzeno, di cui ha dato la prima traduzione italiana delle *Omellerie sulla Natività* e dei *Cinque discorsi teologici*. Nella sua conferenza: *Gregorio Nazianzeno e la persecuzione anticristiana di Giuliano l'Apostata*, ha posto molti problemi risolvibili per via breve senza aggirarsi. Il Nazianzeno per il Moreschini parla molto volentieri di sé e per questa sua sincerità trova ancora in noi grande ascolto. Nonostante le apparenze, Giuliano ha perseguitato i cristiani. Egli sa simulare e non dobbiamo lasciarci ingannare dalle ripetute esortazioni a non abbandonare la moderazione. Certamente l'atteggiamento di Gregorio nei confronti di Giuliano non ha buona fama. Né si può pretendere, sembra concludere il Moreschini, che Gregorio Nazianzeno, il quale

visse la breve esperienza della restaurazione pagana di Giuliano l'Apostata, approvasse e apprezzasse le innovazioni pericolose dell'imperatore filosofo, non escluse quelle che minavano le basi del cristianesimo stesso.

Per Špidlík (*La mistica del martirio secondo Gregorio di Nissa*) i predicatori del vangelo sentivano il bisogno di dare una prova. La carne è sempre debole, ma, se appare una forza inaspettata, la prova dello spirito diventa spettacolare. La più antica spiritualità cristiana fu chiamata pratica dell'osservanza dei precetti evangelici. Non c'è spiritualità che non si rifletta nell'azione. Per tutti i Padri la vita del cristiano anticipa il martirio, perché è una vera passione portare il sacrificio di ogni giorno. Non fu considerato il monaco come martire nella vita quotidiana del monastero, dove si ottiene la vittoria attraverso un duro combattimento, una grande e vigorosa ascesi? Il martirio della vita quotidiana ha un senso; il martire che versa il proprio sangue ne ha uno maggiore. Gregorio di Nissa, che inizia la corrente mistica del IV secolo, vede nel martire il sacerdote secondo la legge spirituale che offre la vera oblazione, il suo proprio corpo, spargendo il suo sangue. Il martirio di sangue diventa testimonianza di resurrezione.

3. Tra le montagne del Trentino il paganesimo ebbe alla fine del IV secolo con l'usurpatore Eugenio un certo incremento. Ma non avrebbe avuto rilievo, se non fosse stata la tenacia dei contadini a difendere i loro culti. La sopravvivenza del paganesimo agreste del Trentino non è quella del paganesimo politico intellettuale delle città come Alessandria e Roma. È un'indagine che il convegno ha cercato di approfondire. L'opera di evangelizzazione di Vigilio e dei tre santi anauniesi fu molto intensa e condotta con metodi che non differivano da quelli di altre parti, dove si aveva la testimonianza di sangue. Sisinio, Martirio ed Alessandro erano tre monaci che vivevano del loro lavoro quotidiano nell'agricoltura e svolgevano la loro opera di carità, dove il loro spirito li spingeva. Ma sono ancora da allargare gli orizzonti della resistenza pagana in Occidente tra la fine del IV secolo e gli inizi del V.

Il paganesimo agreste di Val di Non si ricollega alle feste *ambarvalia*, che servivano alla lustrazione dei villaggi e dei

campi, ad allontanare le calamità atmosferiche e le malattie del bestiame. I provvedimenti contro i sacrifici pagani erano molti ma non trovavano facile esecuzione. Gli scontri erano continui. Il vescovo Vigilio, mediante l'etimologia che il nome del martire Alessandro suggeriva, dice che la Val di Non, per quanto concerne la superstizione pagana, è da paragonare ad Alessandria. Voleva così accennare ai culti di Cibele, di Mitra, di Iside e di Serapide, che erano uniti alle feste di Flora e di Saturno.

Vigilio non dice nulla degli eretici, ma è probabile che non operassero in val di Non come invece succedeva in Oriente e in Africa. S. Agostino, scrivendo verso il 411 a Marcellino, deplorava le violenze operate dai donatisti e in particolare del loro vescovo che si chiamava Macrobio. Il metodo di ricerca condotto dal convegno ha voluto osservare l'interdisciplinarietà, motivo per cui non poteva non mancare l'indagine epigrafica che con l'iconologia è divenuta fondamentale nella ricostruzione storica dei primi secoli cristiani. La relazione del Mazzoleni (*Riferimenti epigrafici alle persecuzioni del IV-V secolo*) ha preso in esame i pochi esempi conosciuti relativi ad iscrizioni africane di cristiani vittime probabilmente di violenze da parte dei pagani e forse degli scismatici. Degna di rilievo la dedica di una martire donatista Robba o Bobba, uccisa da altri cristiani fanatici nel 434. Ma dove più si ferma la relazione del Mazzoleni è sul gruppo di iscrizioni legate a varie forme di sopravvivenza di paganesimo in diversi siti dell'area mediterranea: consacrazioni di are già cristiane a divinità pagane, restauri di templi e la loro distruzione o trasformazione in chiese.

La relazione del Mazzoleni ha portato un bel contributo alla conoscenza del martirio durante la reazione pagana e al persistere di dolorosi fatti di sangue fra cristiani e pagani e fra cattolici e donatisti, come in Africa, nonché all'arricchimento di un materiale che ci informa della leggerezza con cui alcuni cristiani passavano ai pagani e della tenacia di certe zone che rimasero pagane per molto tempo. È il caso del tempio di Iside a *Philae* di Egitto, rimasto aperto al culto pagano sino alla prima metà del VI secolo. Si ebbe persino un accordo nel 451 fra i romani e le popolazioni locali, i blemmi e nubiani, devotissimi ad Iside, per evitare tumulti e rappresaglie. C'era libertà di accesso al tempio, si svolgevano regolarmente i riti

e si consultava quando occorreva l'oracolo. L'accordo resse fino a quando l'imperatore Giustiniano fra il 535 e il 537 non mandò un corpo di spedizione a *Philae*, al comando di Narsete, per disperdere i sacerdoti, rompere gli idoli e trasformare il tempio in chiesa cristiana. La resistenza fu disperata, ma alla fine prevalse la ragione delle armi e il tempio di Iside fu trasformato in chiesa cristiana dedicata poi a s. Stefano.

L'indagine iconografica della Dal Prà si è fermata al secolo XVIII e si è limitata al Trentino-Alto Adige, promettendo di riprendere l'argomento e allargare lo sguardo all'area lombarda, che ha un ruolo importante nella popolarità dei tre martiri nel periodo longobardo e nel periodo comunale. Invero l'incremento avutosi nell'età moderna della produzione artistica, che concerne i nostri martiri, si deve al ritrovamento nel 1734 delle reliquie sotto l'altare di s. Massenza nel Duomo di Trento. La Dal Prà è del parere che, se si avrà a disposizione un repertorio di opere più ampio di quello che si possiede, verranno alla luce altre fasi di sviluppo. Tuttavia col materiale di cui ora dispone ha potuto compilare un catalogo diviso in tre sezioni: a) immagini; b) produzione votiva; c) scene. Sono 37 schede chiare e ben curate che riguardano i secoli XIV-XVIII. Alla Dal Prà ogni augurio per il seguito del lavoro.

I

I PRESUPPOSTI GIULIANEI DELLA REAZIONE PAGANA CONTRO I MARTIRI ANAUNIESI

ANTONIO QUACQUARELLI

1. La legge di Costanzo del 341 (CTh 16,10,2), che si rifaceva ad un'altra di Costantino ordina: «cesset superstitio, sacrificiorum aboletur insania». Il divieto di compiere sacrifici ritorna in molte altre disposizioni nel 342 (CTh 16,10,3) e del 356 (CTh 16,10,4; 16,10,6). Firmico Materno¹ nel suo *De errore profanarum religionum*, scritto tra il 346 e il 350, rivolgendosi agli imperatori Costante e Costanzo, vuole che si eserciti una maggiore autorità per curare e risanare le menti in modo da non vedersi più i segni del paganesimo. Tra la fine del IV e l'inizio del V secolo Massimo di Torino² polemizza contro gli imperatori che promulgano leggi a favore della religione cristiana e poi non le fanno eseguire. I sacrifici cruenti che venivano ripristinati in reazione al cristianesimo dall'intellettualismo pagano della seconda metà del IV secolo urtavano le stesse risultanze della filosofia pagana che li condannava: Apollonio, Filostrato, Eliodoro ed altri. Lo stesso imperatore Giuliano,³ parlando delle feste di Saturno e del *Sol invictus* che cadevano in dicembre, pur chiamandole crudeli, ne ammetteva la necessità. All'inizio del IV secolo i pagani erano molto numerosi; alla seconda metà dello stesso IV secolo il loro numero era ancora

¹ FIRMICO MATERNO, *Err. prof. relig.* 28,1 (A. PASTORINO, Firenze 1969, p. 267).

² MASSIMO DI TORINO, *Serm.* 106,2 (A. MUTZENBECHER) CCL 23,418.

³ GIULIANO, *Or.* 11,4,42,156bc (CH. LACOMBRADÉ). Cf. L. CRACCO RUGGINI, *Un cinquantenario di polemica antipagana a Roma*, in *Paradoxos politeia*. Studi patristici in onore di G. Lazzati, Milano 1979, pp. 119-144.

consistente.⁴ Le aree rurali sia in occidente che in oriente venivano penetrate dal cristianesimo in misura molto ridotta rispetto ai centri urbani.

Le classi elitarie e in particolare l'aristocrazia senatoria, conducevano la loro reazione facendo leva sul paganesimo. Eunapio di Sardi (345-420), Oribasio, scrittore di medicina e medico personale di Giuliano, Libanio di Antiochia di Siria (314-393), Temistio di Bitinia (317-388?) e Zosimo, di poco posteriore ad Eunapio, favoriscono la reazione pagana, sostenendo che sino a quando l'impero si è conservato pagano è stato fiorente, ma da quando è divenuto cristiano è decaduto. Era del resto la tesi sostenuta da Simmaco che tentava la restituzione della statua della Vittoria divenuta ormai un simbolo pagano.

Si può dire che la cultura ufficiale è pagana nella forma più intellettualistica del termine. Tuttavia non è omogenea, e questo dipende dalla crisi del pensiero. Tranne Plotino e Porfirio, mancò il filosofo sistematore. La filosofia era divenuta patrimonio di cultura comune; quella che aveva maggiore fortuna tra le classi elevate era la neoplatonica, che nel IV secolo si cercava di combinare con l'aristotelica. Infatti Temistio, aderendo alla nuova corrente culturale, preferiva Aristotele, ma non trascurava Platone. Scrisse le parafrasi dei due filosofi, ma a noi è pervenuta solo quella di Aristotele. A rinsaldare il raccordo tra pensiero e azione i cristiani si fondavano su un principio metafisico, l'esistenza di Dio, mentre i filosofi pagani si fondavano su un'etica a carattere universale. Approfondendo le cose, i principi etici a carattere universale presuppongono un pensiero a carattere altrettanto universale, perché il problema morale è uno dei vari aspetti da cui può essere visto un sistema compiuto di filosofia. Non è concepibile come oggetto di conoscenza una morale avulsa da una metafisica; è il tutto che comprende una parte e non viceversa. Esiste una filosofia che contiene un'etica, o un'etica che muove da una filosofia e non un'etica che sostituisce la filosofia. L'etica che, destituita di principi metafisici, si sostituisce alla filosofia deve fare concessioni e

⁴ L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, Napoli 1980, pp. 136-185.

venire sempre a compromessi. La scarsa energia speculativa tradiva la volontà di sistemazione etica a carattere universale che si disperdeva in esposizioni frammentarie. Di qui le incoerenze e le confusioni e un sovrapporsi di affermazioni ora suggestive ora semplicistiche. Né va dimenticato che non esiste una morale che non si traduca in azione. Il dominio di se stessi, con la conseguente armonia del pensiero con l'azione, è l'aspirazione e il vanto dei filosofi in genere, ma non tutti mostravano che la filosofia era per loro una regola e un metodo di vita. Di qui la crisi degli orientamenti filosofici e il ripiegamento sulle forme religiose. Non si era parlato di contatti fra Platone e i sacerdoti persiani ed i Brahmani dell'India?⁵ Giuliano imperatore, che ha vissuto il dramma della crisi che proveniva dalla frattura tra morale e azione, cercandone le cause scrive ad Arsacio, gran sacerdote della Galazia, che l'ellenismo non opera nel modo che egli vorrebbe a causa di coloro che ne fanno parte. Per lui al progresso del cristianesimo hanno contribuito l'amore verso gli ospiti, la cura dei sepolcri e l'ostentata santità della vita. Con questa espressione Giuliano,⁶ che proveniva dalle file cristiane e aveva assimilato i principi della nuova religione, intendeva riferirsi alle opere di carità dei cristiani e alla testimonianza dei principi professati.

2. L'opera di Giuliano non cadde nel vuoto, se alimentò la fiamma del paganesimo. Divenuto imperatore (360), le sue idee ebbero maggiore presa per il potere che ha una sua grande forza di persuasione. Ammiano Marcellino divenne suo ammiratore. Libanio considerava Giuliano suo allievo. Per lui Giuliano fu salvato dal suo incontro con uomini che conoscevano le dottrine di Platone, quando sentì parlare degli dèi demoni e degli esseri che hanno fatto l'universo e lo conservano e seppe da loro ciò che è l'anima, da dove viene e dove va e che cosa sono per essa la prigionia e la liberazione e come può evitare l'una e attendere l'altra. Allora rigettò le fandonie, cioè le dottrine cristiane, nelle quali aveva creduto

⁵ P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, pp. 147-148.

⁶ GIULIANO, *Ep.* 49 [84] 429-431, (J. BIDEZ) pp. 144-147.

e fece insediare nella sua anima lo splendore della verità come in un grande tempio si fossero ricollocate le statue degli dèi che erano state infangate.⁷ Il maestro, che influì molto sulla formazione neoplatonica di Giuliano, fu Massimo di Efeso, lo scolaro di Edesio di Cappadocia che fondò la scuola di Pergamo, Edesio a sua volta era stato allievo di Giamblico di Calcide. Giamblico, pur avendo avuto a Roma come maestro Porfirio, passò agli studi matematici e alle pratiche magiche. Giuliano appare come il teurgo del *De mysteriis* di Giamblico e vide il Padre faccia a faccia: «Ricordati — gli disse il Sole — che tu hai un'anima che è della nostra discendenza; se ci segui, sarai un dio e vedrai con noi faccia a faccia nostro Padre».⁸ Nel suo palazzo imperiale di Costantinopoli aveva costruito un piccolo *pantheon* per far posto a tutti gli dèi. Ma volle per il culto speciale a Mitra un mitreo personale. Giuliano stesso ne era l'iniziatore, e uno degli iniziati fu Imerio che gli mostrò gratitudine.

Bisogna penetrare di più la crisi spirituale di Giuliano. Egli, non avendo potuto creare un sistema di filosofia compiuto ed educato ai principi cristiani che affermavano prioritarie le opere di carità, imboccò la strada della filantropia. Il neoplatonismo, che diceva di abbracciare, gli sfuggì di mano e Giuliano cadde nelle più vaghe forme religiose librate tra superstizione e magia.

Giuliano aveva assimilato da ragazzo i principi cristiani impartiti prima a Nicomedia dal vescovo Eusebio⁹ e poi a Macello da Giorgio di Cappadocia,¹⁰ che in seguito divenne vescovo di Alessandria e fu assassinato il 24 dicembre del 361 durante un tumulto. Conoscendo bene la struttura della Chiesa, Giuliano volle calcarla dando al sacerdozio pagano una sua gerarchia. Egli si riteneva il sommo sacerdote, che aveva ottenuto dall'Apollo Didimeo¹¹ il dono della profezia. Sicuro di tanta forza morale, può rimproverare città intere, singoli governatori e istituzioni. Era pure convinto della

⁷ LIBANIO, *Or.* 18,18 (R. FOERSTER) vol. 2, Lipsiae 1904, pp. 244-245. Cf. E. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1965², pp. 80-81.

⁸ GIULIANO, *Or.* 7,22,234c (G. ROCHEFORT, Paris 1963, t.2,1, pp. 83-84).

⁹ AMMIANO MARCELLINO, 22,9,4.

¹⁰ SOZOMENO, *H.e.* 5,7,4 (J.BIDEZ-G.C. HANSEN) GCS 50, 202.

¹¹ GIULIANO, *Ep.* 62 [88] 451cd, (J. BIDEZ) p. 151.

necessità di incontri culturali per studiare la genesi dei principi ellenici (ἑλληνικῶν δογμάτων). Giuliano mirava al miglioramento della società attraverso il miglioramento dell'uomo che solo l'ellenismo poteva dare. Affermando come la civiltà greca avesse dato un volto nuovo e civile al mondo, polemizzava contro la Bibbia, dicendo che la lettura di essa non ha reso mai nessuno né più saggio, né più coraggioso, né più buono. Nel confronto fra mitologia e Sacra Scrittura, è quest'ultima a risultare soccombente. Per un momento ammette che i greci inventarono miti incredibili e mostruosi: Crono che divora i propri figli; le nozze incestuose di Zeus; lo smembramento di Dioniso. Ma questo è poca cosa rispetto alla dottrina giudaica con il paradiso piantato da Dio, la creazione dell'uomo e della donna. La donna, che avrebbe dovuto aiutare l'uomo perché non rimanesse solo, non l'aiuta minimamente e diventa la causa per lui e per se stessa della cacciata dal paradiso.¹²

Per Giuliano il massimo dei beni è la pietà, il massimo dei mali è l'empietà. Chi, abbandonando il culto degli dèi, si è dato a quello dei morti e delle loro reliquie (da intendere i martiri), trova in se stesso il castigo. I galilei, cioè i cristiani, sono da compiangere come si compiange chi è affetto da malattia.¹³

Per la formazione spirituale di Giuliano, librato tra le due culture, la pagana e la cristiana, che inconsciamente in lui si incrociavano, la sua azione politica risultava incerta e contraddittoria. Se si esamina il suo concetto di libertà, le contraddizioni sono stridenti. Sotto Giuliano non fu indetta una vera e propria persecuzione, ma si ebbero episodi di violenza provocati ora da parte pagana ora da parte cristiana. I pagani, sapendo di essere protetti dalle autorità civili, divenivano talvolta provocatori. Né mancavano ai cristiani iniziative di danneggiamento di templi, statue e are pagani. Anzi questo era ritenuto un impegno di fede. Non potevano così mancare motivi di litigio. Marco, vescovo di Aretusa, un piccolo centro della Fenicia, fu accusato della distruzione di

¹² GIULIANO, *Contra Christ. frag.* 44A, 44B, 75A (C.I. NEUMANN, Lipsiae 1880, p. 167).

¹³ GIULIANO, *Ep.* 52 [114] 438bc, (J. BIDEZ) p. 195.

un tempio pagano. Giuliano, non amando le sentenze di morte, faceva in modo che il galileo colpevole fosse affidato alla furia popolare. Infatti la folla trascinò il vecchio vescovo Marco di Aretusa per le strade e così venne straziato ed ucciso tra tormenti. La morte del vescovo Marco di Aretusa strappò la commozione. Gregorio di Nazianzo¹⁴ ebbe a dire di lui che nella lotta aveva mostrato la forza di un giovane.

In altri centri per azioni molto spinte contro l'idolatria dei pagani non potevano mancare esecuzioni capitali. Mi riferisco a Basilio in Ancira,¹⁵ a Teodulo, a Macedonio e Tiziano a Meros nella Frigia.¹⁶

3. L'opera di restaurazione pagana di Giuliano si collegava ad un vasto movimento culturale-religioso che si opponeva al cristianesimo. Gli uomini che volevano incarnare il paganesimo non potevano essere di spinta nella soluzione di problemi che si prospettavano all'orizzonte. Al di là delle diversità tradizionali sul piano orizzontale della cultura c'è una diversità profonda sul piano verticale delle istituzioni. L'urto tra pagani e giudei è molto forte e viene rilevato dagli stessi scrittori cristiani antichi. Ma gli uni e gli altri — scrive Basilio Magno¹⁷ — lottano contro il cristianesimo. Alcune pratiche giudaiche e gli stessi riti del culto sinagogale erano ritenuti demoniaci. Ai fedeli, che cercavano la guarigione presso i giudei, il Crisostomo¹⁸ diceva che era una vera pazzia. Essi hanno ucciso il Cristo, perciò i demoni uccidono non guariscono.

Alla morte di Giuliano (26 giugno 363) successe Gioviano, che fu imperatore solo per otto mesi. Secondo lo storico Socrate,¹⁹ Gioviano avrebbe vietato i sacrifici pubblici che si erano moltiplicati sotto Giuliano ed ordinato la chiusura dei templi; ordini che difficilmente potevano essere eseguiti. Per Rufino,²⁰ Gioviano è «imperator et confessor et depulsor

¹⁴ GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 4,88-89 (J. BERNARDI) SC 309, pp. 224-226.

¹⁵ SOZOMENO, 5,11,9-11, cit., p. 210.

¹⁶ SOCRATE, 3,15 PG 67,417.

¹⁷ BASILIO MAGNO, *Contr. Sabel. et Ar. et Anom.* 1 PG 31,600.

¹⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adv. iud.* 1,7 PG 48,854-855.

¹⁹ SOCRATE, *H.e.* 3,24 PG 67,449.

²⁰ SOCRATE, *H.e.* 2,1, cit., p. 1001.

erroris». Nonostante il fanatismo di certi cristiani e di certi pagani si veniva affermando lo spirito di moderazione. Il filosofo retore Temistio, benvenuto da Giuliano come da Gioviano e poi da Teodosio, era assertore del principio di tolleranza. Sotto l'impero di Valente (364-378) il paganesimo riprese la sua attività e di questo ebbe a lamentarsi Teodoretto.²¹ Egli si lagnava che c'era molta libertà per la celebrazione delle feste pubbliche nel foro, per i misteri di Bacco, per libagioni e sacrifici, ma non così per «i discepoli degli Apostoli».

Nell'opera di conversione un ruolo speciale svolgevano i monaci, in particolare gli eremiti. Il monaco Antonio²² caccia i demoni con tre segni di croce. Il segno *ankli* era simile alla croce ✝ ed aveva per gli antichi egiziani un valore simbolico. La croce lo venne a sostituire.²³ Le ultime risultanze ci fanno sapere che i monaci operano moltissimo attraverso l'assistenza ai malati. Il lavoro dei monaci non solo doveva servire al proprio sostentamento, ma anche alle opere di carità. Nell'umile lavoro che compiono (panieri, cestini, stuoie, stoppini) si sentono legati al Cristo. Se la mente non è intenta ad una concentrazione che coinvolge tutto l'uomo, le forze si indeboliscono, le immagini vanno per il negativo e portano al disimpegno. L'anacoreta allora perde l'obiettivo della sua vita interiore; con la mente che divaga, allo stato di tensione subentra quello lassista.²⁴ Col monachesimo eremitico e cenobitico si hanno nuovi aspetti della vita spirituale, che ai pagani intellettualistici sfuggivano. Essi perciò cadono nel generico e parlano da passionali. Eunapio di Sardi²⁵ con tono polemico e offensivo dice che per essere monaco ci vuol poco: «bastano mantelli e tuniche di bruno sporco, disonestà e ipocrisia». Con molto disprezzo, parlando dei monaci, Giuliano imperatore²⁶ li considera dei misantropi; Libanio²⁷ li

²¹ SOCRATE, *H.e.* 5,21 (L. PARMENTIER) GCS 19, 317-320.

²² ATANASIO, *Vit. Ant.* 80,3-4 (G.J.M. BARTELINK) Milano 1974, p. 152.

²³ FR. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle*, Paris 1981, pp. 267-273.

²⁴ A. QUACQUARELLI, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, Bari 1982, pp. 11-27 [Quaderni di «Vetera Christianorum» 18].

²⁵ *Frag. hist. Graec.* 55 (C. MÜLLER) Paris 1885, t. IV, p. 38.

²⁶ GIULIANO, *Ep.* 89,288bc (J. BIDEZ), pp. 155-156.

²⁷ LIBANIO, *Or.* 30,8 (R. FOERSTER) vol. 3, pp. 91-92.

ritiene rozzi e nemici della civiltà perché minacciano con fuoco, pietre e ferro di distruggere i templi. Per Rutilio Namaziano²⁸ essi fuggono la luce. I monaci, rivendicando a sé le prerogative di veri sapienti, non potevano non entrare in polemica con i tardivi rappresentanti della cultura e filosofia pagane.

Allo stato attuale degli studi non mancano i mezzi per entrare nel vivo delle polemiche quotidiane, che sorgevano tra pagani e cristiani, e per dare rilievo alle fluttuazioni degli stessi cristiani, originate dalle ironie e dalle molestie da parte di coloro che con spirito di superiorità trattavano dall'alto in basso i cristiani, come persone senza testa e di poco conto. Scrive s. Agostino²⁹ che neppure oggi cessano le persecuzioni da parte dei pagani. Essi «ovunque incontrano un cristiano usano insultarlo, tormentarlo, deriderlo, chiamarlo folle, sciocco, di nessun coraggio e incapace». È una ricerca che si può fare attraverso gli scritti di s. Ambrogio, le omelie di s. Giovanni Crisostomo, il *Discorso catechetico* di s. Gregorio di Nissa, le lettere di s. Basilio e, soprattutto, attraverso i commentari biblici e le lettere di s. Agostino. Ritengo che questa possa essere un'indagine feconda, che colmerà una lacuna negli studi attuali che riguardano la reazione pagana della seconda metà del IV secolo.

4. La reazione dei pagani contro le disposizioni imperiali era assai forte perché molta parte del popolo, specialmente nelle campagne, era rimasta ancora tenacemente attaccata alla fede avita. Non è questione di episodi sporadici, bensì di una ostinata resistenza spontanea, che, protraendosi nel tempo per il V e il VI secolo, si spegne a mano a mano che diminuisce di vigore. Di solito si scrive con più particolari e vivacità la storia di chi vince, mentre la storia di chi perde non lascia molte tracce e le poche che lascia vengono travolte e assorbite dalla storia di chi vince. Con l'indignazione dei pagani contro le disposizioni coercitive imperiali c'è da considerare lo sdegno delle classi rurali che manifestano a loro modo il rancore. Tale realtà psicologica di coloro che

²⁸ RUTILIO NAMAZIANO, *Red.* 1,439-442 (E. CASTORINA, Firenze 1967, p. 112).

²⁹ AGOSTINO, *Exp.ps.* 34,2,8 NBA 25,704.

abitavano le campagne non è stata posta in rilievo. Si hanno solo linee generali. Come c'erano i cristiani fanatici, che per le città andavano mettendo a soqquadro templi e statue delle divinità pagane, talvolta pure incendiandoli, così non mancavano di fare le stesse cose per le campagne. È una situazione difficile da descrivere; la si può intuire, ma non ancora presentarla al vivo. Occorrono molte altre indagini. Abbiamo alcuni indizi specifici con Libanio. Egli non era un pagano fanatico, ma vedeva nella cultura mitologica atavica l'espressione massima della civiltà ellenica. Da retore raffinato sapeva comprendere le ragioni altrui facendole proprie. Era la *magnanimitas* della grande scuola della retorica antica. Davanti agli urti e le scosse che la polemica pagana da una parte e la reazione cristiana dall'altra generavano, vedeva nel moralissimo principio di tolleranza l'ancora di salvataggio. Scrisse per questo nel 386 un discorso *Pro templis*, seguito a breve distanza dall'altro: *La ricchezza male acquistata è una disgrazia peggiore della povertà*, dove deplora che alcuni abbiano trasformato i templi in granai e che altri li abbiano demoliti per appropriarsi del materiale da utilizzare nella costruzione di case per propria abitazione.³⁰

Libanio è un uomo piuttosto coraggioso, ed è probabile che l'orazione *Pro templis* sia una risposta a Materno Cinezio, che, come prefetto del pretorio dal 384-388, era stato un feroce avversario del paganesimo e pignolissimo esecutore in Oriente della legge teodosiana (CTh 16,10,9) del 385 contro i sacrifici e, soggiornando ad Antiochia, fece distruggere molti templi. Non voglio entrare in polemica circa la data di composizione del *libellus Pro templis*, perché non la si definirà mai per gli elementi che mancano e che il libello stesso non offre.³¹ Vengo ai contenuti. I templi sono abbattuti uno dietro l'altro.³² Tali violenze si osano commettere per le città, ma soprattutto nelle campagne. I distruttori vanno all'assalto come torrenti, devastando i campi col pretesto dei templi. Ma i templi sono l'anima delle campa-

³⁰ LIBANIO, *Or.* 7,10 (R. FOERSTER) vol. 1, Lipsiae 1903, pp. 375-376.

³¹ P. PETIT, *Sur la date du «Pro templis» de Libanius*, in «Byzantion» 21(1951), 285-310.

³² LIBANIO, *Or.* 30,8, op. cit., pp. 91-92.

gne; attraverso molte generazioni arrivano sino a noi.³³ Nelle campagne i contadini ripongono tutte le loro speranze per la famiglia, per gli animali e le colture. Un terreno che ha subito violenze va in rovina, perché ai contadini viene a mancare il coraggio; temono di lavorare a vuoto, se sono privati dell'aiuto degli dèi che portano a compimento le loro fatiche. La terra, che non viene lavorata con entusiasmo, fa diminuire il raccolto. Quando i contadini diventano poveri, ne risentono tutti, ad incominciare dalle pubbliche finanze.³⁴

Libanio era un retore che sapeva leggere nelle questioni morali. Di solito, trattandosi di retori, si sorvola sui problemi che pongono e non si viene mai a conoscere la loro anima. Libanio merita di essere studiato di più per appurare molte situazioni della sua epoca, e specialmente dei suoi allievi come i Cappadoci. I problemi morali, come impostati da Libanio, lasciano in loro una traccia.

Teodosio,³⁵ con legge emanata da Milano il 24 febbraio 391, vietava per Roma ogni cerimonia pagana. Ad Alessandria il vescovo Teofilo aveva provocato dei disordini e l'imperatore Teodosio,³⁶ con l'editto di Aquileia del 16 giugno, estese ad Alessandria la stessa legge fatta per Roma. Fu allora che i cristiani distrussero il famoso *Serapeion* di Alessandria. Per la descrizione del *Serapeion* Rufino³⁷ è stato molto minuzioso. Alto più di cento gradini, ha una ripartizione assai ordinata secondo i diversi uffici. Ha un portico quadrato e in mezzo a tutto l'edificio, un'edicola ricca di colonne preziose. Nel piano superiore «*exedrae et pastoforia domusque in excelsis porrectae, in quibus vel aeditui vel hi, quos appellabant ἀγνεύοντες, id est, qui se castificant, commanere soliti erant*». La meraviglia è il raggio di sole che, entrando dalla finestra, va a baciare la bocca di Serapide.

Secondo alcuni critici, può darsi che Rufino abbia fruito del libro di Sofronio, discepolo di s. Girolamo,³⁸ che tratta

³³ LIBANIO, *Or.* 30,9, cit., p. 92.

³⁴ LIBANIO, *Or.* 30,10, cit., pp. 92-93.

³⁵ TEODOSIO, *CTh* 16,10,10.

³⁶ TEODOSIO, *CTh* 16,10,11.

³⁷ RUFINO, *H.e.* 2,23, cit., pp. 1026-1030.

³⁸ GIROLAMO, *Vir. ill.* 134 (E.C. RICHARDSON) TU 14,1,1896, p. 55: «Sophronius vir apprime eruditus, *Laudes Bethlehem* adhuc puer et nuper de subversione Serapis insignem librum composuit». Cf. FR. THELAMON, *Païen et chrétiens au IV^e siècle*, cit., p. 161.

del monumento. Ad Apamea di Siria³⁹ i pagani uccidono il vescovo, perché aveva incominciato a distruggere i loro templi. Teodosio, in contrasto o in pace con Ambrogio, esercitò sempre la sua pressione contro i pagani. Per incarico di Teodosio, il prefetto Cinegio⁴⁰ fece un viaggio di ispezione dal 385 al 388 in Siria ed Egitto per indagare come stessero le cose. Evidentemente ogni iniziativa era presa d'intesa con Teodosio, compresa quella di chiudere i templi pagani. Rufino ci informa che vicino ad Alessandria c'era una basilica, che Costantino fece donare al vescovo per i bisogni del culto, essendo cresciuto il numero dei fedeli. Era una basilica vastissima con molti andirivieni, scale e meandri. I pagani spesso venivano a conflitto con i cristiani, che erano più numerosi. Molti erano i feriti che vi si rifugiavano e parecchi vi trovavano la morte. I cristiani che venivano presi, erano costretti a sacrificare agli idoli; altrimenti venivano fatti precipitare oppure veniva loro procurata la morte nei modi più impensati. L'imperatore, venuto a sapere la cosa dai messi che gli erano stati inviati, ordinò che fossero domati i tumulti. Ma voleva che si conoscesse bene la causa per iscritto. Appena si lesse che la colpa era dei pagani, si ebbe un fuggi fuggi dei pagani stessi che cercavano una via di scampo:

Cum haec scripta venissent et velut post indutias parvi temporis ad audiendum uterque populus convenisset ad templum, statim ut prima epistulae pagina reserata est, in cuius exordio vana gentilium superstitio culpabatur, clamor a nostris immensus adtollitur, stupor ac pavor gentilium populos invadit, latebras unusquisque quaerere, angustos fugae calles rimari aut nostris se latenter immergere, ut ab omnibus, qui aderant, nosceretur dei praesentia populo suo audaciam tribuente furorem daemonis, qui in illis prius debacchatus fuerat, effugatum.⁴¹

Il *De officiis* di s. Ambrogio fu scritto prima del 390 e raccoglie molti elementi, che sono utili alla ricostruzione della vita quotidiana come allora si presentava. Ora c'è la questione che concerne la giustizia, la proprietà, il riscatto degli schiavi, gli inganni e molte altre cose che non sfuggiva-

³⁹ SOZOMENO, *H.e.* 7,15-11-13, cit., GCS 50, 321-322.

⁴⁰ RUFINO, *H.e.* 2,2, cit., p. 1026.

⁴¹ *Ibid.*

no all'osservazione del santo vescovo di Milano.⁴² Tra i consigli da lui dati ce n'è uno che richiama l'attenzione sul nostro argomento. Vuole che si eviti un comportamento duro con le autorità e che urti l'animo dei pagani, i quali sono molto suscettibili e colgono ogni pretesto per perseguitare i cristiani, perché nutrono nei loro confronti una profonda avversione. Non è questo un consiglio di scarso rilievo, ma una constatazione maturata da Ambrogio nel lungo esercizio della sua magistratura. Diverbi tra pagani e cristiani, nei quali egli doveva intervenire, non erano mancati. A poco più di due decenni di distanza la posizione messa in rilievo da s. Ambrogio ritorna con s. Agostino, dopo una fase più drammatica per il saccheggio di Roma operato da Alarico nel 410. La topica ci introduce in mondi da noi lontani, ma reali, e con essa bisogna spesso trattare, se vogliamo spiegarci alcuni fenomeni. S. Agostino,⁴³ nel ritrarre gli stati d'animo per il grande schianto dell'eccidio di Roma, ricorda che alcuni sprovveduti davano la colpa ai cristiani. Essi si rifacevano ad un diffusissimo proverbio popolare: «non piove, la colpa è dei cristiani», che coglie l'atteggiamento di chi, preso dallo spirito della magia, voleva vedere ad ogni costo nei cristiani la causa di tutti i mali. Se il Tevere straripando inondava le strade, se il Nilo non traboccava nei campi, se non cadeva la pioggia, se c'era un terremoto, se sopraggiungeva la fame o la peste, la colpa — si gridava — era dei cristiani. Questo ci fa sapere già due secoli prima Tertulliano.⁴⁴ Molti intellettualisti, dice s. Agostino, sanno benissimo come stanno le cose, ma fingono di non conoscerle e si sforzano di confermare presso il popolo l'opinione che i disastri accadono per colpa dei cristiani. E questo per diffamare i cristiani come la vera causa che ha fatto devastare i templi e soppiantare gli dèi, la loro fama e il loro splendore. S. Agostino vede negli intellettualisti di scarse vedute i fomentatori che cercano di rendere ostile ai cristiani il

⁴² AMBROSIO, *De off.* 1,42,208 BA 13,150: «Cavendum etiam reor ne, dum aliqui nimia gloriae ducuntur cupiditate, insolentius abutantur potestatibus et plerumque aversos a nobis animos gentilium, in studia persecutionis excitent atque inflamment ad iracundiam».

⁴³ AGOSTINO, *Civ.* 2,2-3, NBA pp. 96-98.

⁴⁴ TERTULLIANO, *Ap.* 40,2 (E. DEKKERS) CCL 1, 153.

popolino pagano o la remora al vero progresso. Con questi ultimi cerca di entrare in garbata discussione, come con il proconsole di Cartagine Volusiano,⁴⁵ un pagano scettico, ma che in certo qual modo voleva capire il fenomeno del cristianesimo. Suo padre era stato il *pontifex maximus* Albino ed egli era zio di Melania la Giovane. È una discussione che assume ad alta speculazione teologica. Volusiano, come suo padre Albino, aveva favorito il movimento di Simmaco, partecipando alle idee del suo amico Rutilio Namaziano, che era preoccupato del progresso della fede dei cristiani, la setta che nasconde — diceva — veleni peggiori di quelli della maga Circe; la maga cambiava i corpi, mentre la setta cristiana cambia le anime.⁴⁶

Per avere uno sguardo più completo, non è da sottovalutare la polemica che si conduceva all'interno del paganesimo contro i suoi sacerdoti. La situazione psicologica, che la forma religiosa determina in particolari momenti di disgrazia, era stata messa in rilievo dalla retorica. Libanio nel suo discorso: *Della schiavitù*,⁴⁷ conduce un'analisi oculata sull'atteggiamento dell'animo popolare di fronte ai sacerdoti. Egli non specifica di quali sacerdoti si tratta, ma è da supporre che si tratti di una tipologia. Libanio scrive che, quando pubbliche calamità si abbattano sulle città con movimenti tellurici, epidemie, guerre, carestie, gravi inondazioni ed altro, i sacerdoti sono sotto accusa. I sinistrati diventano i loro più accaniti denigratori, persuasi che non sono state rispettate le prescrizioni di rito. Se sono convinti che le norme del culto non sono state a dovere applicate, i loro assalti diventano ancora più violenti delle onde del mare in tempesta. I sacerdoti sono sottoposti ad una dura schiavitù, perché alle leggi che valgono per tutti sono da aggiungere quelle che concernono essi soli; cioè devono sottomettere la propria vita a severe esigenze senza alcuna comprensione. Si ha così un altro aspetto che viene a completare la visione pagana, da

⁴⁵ Per la corrispondenza Agostino - Volusiano è ancora valida la ricerca di PH. MARITAIN, *Une conversion au V^e s.: Volusien*, in «Revue Augustinienne» 10(1907), 145-172.

⁴⁶ V. CAPANAGA, *Intellectuales paganos del siglo V frente al misterio de Cristo (Un episodio epistolar de San Agustín)*, in *Oikoumene*, Catania 1964, pp. 439-460.

⁴⁷ LIBANIO, *Or.* 25,42 (R. FOERSTER) Lipsiae 1904, vol. 2, pp. 556-567.

una parte, e quella cristiana, dall'altra. La retorica antica dal particolare riusciva ad attingere ai valori universali. La proposizione di Libanio ha la validità di sempre.

5. Valentiniano II dominava con Arbogaste, che è il primo vero generale, come furono dopo di lui Stilicone e Ricimero, e riuscì ad avere il potere effettivo nelle sue mani. Tra Valentiniano II e Arbogaste nacque un dissidio insanabile, quando il senato di Roma inviò una petizione perché fossero ripristinati i sussidi al culto pagano. Da una parte Arbogaste appoggiava questa petizione, ma dall'altra Valentiniano la respingeva. Non si sa se strangolato da Arbogaste o suicida, Valentiniano II moriva il 15 maggio 392. Il *magister scriniorum* Flavio Eugenio tre mesi dopo, ad opera di Arbogaste, saliva al trono. Egli era un intellettualista, che aveva insegnato retorica a Roma.⁴⁸ Si diceva cristiano, ma in realtà la sua anima era pagana e si appoggiava all'aristocrazia di Roma. Per prima cosa passò ai pagani i fondi per il culto pubblico a titolo personale. Teodosio lo ignorò e, proclamando il figlio Onorio Augusto dell'Occidente nel gennaio 393, dichiarò Eugenio usurpatore.

Il partito pagano in Italia con la nomina di Nicomaco Flaviano, il giovane figlio di Virio Nicomaco Flaviano, a *praefectus urbi* voleva restaurare il culto degli dèi. Virio Nicomaco Flaviano, una forte personalità che dava un formidabile appoggio alle tradizioni romane, era l'uomo che orientava la cultura del suo tempo. Per Rufino⁴⁹ era «eruditus admodum vir» e, mettendo la sua cultura a servizio della reazione, tradusse in latino la *Vita di Apollonio di Tiana*, che era la parodia della vita di Gesù. Riproporla a circa due secoli di distanza era una polemica che incoraggiava i circoli anticristiani. La reazione si incrociava con forze eterogenee concentrate contro il cristianesimo, denunciando un sincretismo che veniva da lontano. Il *Carmen adversus Flavianum* e il *Carmen ad senatorem* rivolto contro un senatore già cristiano convertito a Iside e alla *magna Mater*, benché scritti postumi, ci informano di una certa mentalità. Sono i torna-

⁴⁸ ZOSIMO, *H. n.* 4,54,1 (F. PASCHOUD) Paris 1979, p. 323.

⁴⁹ SOCRATE, *H. e.* 2,33, cit., p. 1038.

contisti, che, convertiti al proselitismo di Nicomaco, tornavano al paganesimo. Si tratta dei reazionari di tutti i tempi. Ritornò al paganesimo pure Ierio,⁵⁰ che si fece iniziare ai misteri di Mitra? È da pensare al retore al quale s. Agostino dedicò il *De pulchro et apto*? Per le vie di Roma ritornano le processioni della *Magna Mater* e di Iside. Fu riaperto il santuario di Ercole. Virio Nicomaco Flaviano appare nei *Saturnalia* di Macrobio⁵¹ come esperto della *scientia iuris auguralis*. Sicuro di essere in possesso dell'*aruspicina*, diceva ad Eugenio che non doveva aver dubbi, perché sarebbe stata sua la vittoria finale contro Teodosio.⁵² Egli continuò a consultare i *Libri Sibillini*. Giove ed Ercole, che erano state le divinità protettrici dei *tetrarchi*, divennero pure le divinità della reazione pagana.

Eugenio e Virio Nicomaco Flaviano cercavano di restaurare il paganesimo nelle sue forme più vitali, ma Teodosio si preparava allo scontro frontale contro Eugenio l'usurpatore. Assoldava le truppe in Oriente e tra i goti delle Alpi. Diceva ai generali che il loro esercito era preceduto dalla croce, mentre quello nemico dall'immagine di Ercole. Teodoreto⁵³ ci informa che l'immagine di Ercole è posta sugli stendardi, che precedevano l'esercito di Eugenio. Lo scontro assumeva gli aspetti di una guerra di religione. Da una parte gli dèi pagani, dall'altra il Cristo e i suoi fedeli. Virio Nicomaco Flaviano aveva fatto collocare sulle montagne, che circondavano il Frigido, statue di Giove laziale, che aveva ormai lasciato il monte Albano, con i suoi fulmini aurei sulla destra protesa contro Teodosio. Minacce erano state rivolte dall'usurpatore Eugenio e da Virio Nicomaco Flaviano contro la chiesa in genere e in particolare contro quella milanese.⁵⁴

Tra il 5 e il 6 settembre del 394 Eugenio fu sconfitto da Teodosio al Frigido. Virio Nicomaco Flaviano, vedendo

⁵⁰ Cf. AGOSTINO, *Conf.* 4,14,21 (M. PELLEGRINO-C. CARENA) NBA 1, p. 102.

⁵¹ MACROBIO, 1,24,17.

⁵² Cf. RUFINO, 11,33, cit., pp. 1037-1038.

⁵³ TEODORETO, *H.e.* 5,24 GCS 19, pp. 324 e 327. Sulla valutazione della presenza di Giove e di Ercole nella battaglia del Frigido cf. H. BLOCH, *A new document of the lost pagan revival in the West*, in «Harvard Theological Review» 38 (1945), 199-244; ID., *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra pagani e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. MOMIGLIANO, Torino 1968, pp. 199-224.

⁵⁴ PAOLINO, *Vita Ambr.* 31 (M. PELLEGRINO) Roma 1961, pp. 94-96.

dileguarsi il sogno di tutta la sua vita, si suicidò. La battaglia sembrò ai contemporanei come la vittoria definitiva del cristianesimo sul paganesimo. Eugenio fu ucciso in combattimento e Claudiano,⁵⁵ il poeta pagano, ne descrive la fine nel suo panegirico.

I retori vedono nella rinascita pagana una *conditio sine qua non* per la conservazione del loro mondo che ritengono minato dal Cristianesimo. È la società colta ed aristocratica che viene presentata nei *Saturnalia* di Macrobio,⁵⁶ per il quale: «vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est». Grammatici e retori di chiara fama, come Servio, per la loro formazione e abitudine quotidiana dei classici, avvertivano con maggiore sensibilità degli altri l'antico. Invero le scuole erano l'ultimo approdo della vecchia religione.⁵⁷ Ma si tratta di intellettuali inclini al monoteismo neoplatonico, a parte il pluralismo mitologico e il sincretismo religioso. Macrobio⁵⁸ considera le varie divinità come emanazione del Sole. Orosio,⁵⁹ polemizzando contro i pagani, dice che essi «non se plures deos sequi, sed sub uno deo magno plures ministros fatentur». La forza della tradizione si faceva sentire non solo nelle classi aristocratiche e nelle campagne legatissime al culto pagano, ma anche in molti cristiani. E sono le forme culturali che incidono profondamente nell'animo. Anche i grammatici e retori cristiani cercavano di influire sulla scuola e la cultura. Lattanzio non fu chiamato da Costantino a Treviri come precettore del figlio Crispo? E Mario Vittorino? Il culto della *Roma aeterna* è fortemente sentito dai maggiori esponenti cristiani come Ambrogio e Prudenzio, che vedono nella nuova fede la continuità dell'impero romano.⁶⁰ I letterati cristiani hanno un atteggiamento favorevole verso la cultura classico-pagana; anzi essi si servono di quanto di positivo si possa trovare in questa cultura «ad usum iustum praedicandi Evangelii».⁶¹

⁵⁵ *De quarto consulatu Honorii* 8,81-86 (T. BIRT) MGH Auc. Ant. t. 10, p. 153.

⁵⁶ MACROBIO, *Saturn.* 3,14,2 (J. WILLIS) Lipsiae 1963, vol. I, p. 196.

⁵⁷ G. BOISSIER, *La fin du Paganisme*, Paris s.d.⁹ (ma 1891) vol. I, pp. 53 e 257.

⁵⁸ MACROBIO, *Saturn.* 1,17, cit., p. 81-100.

⁵⁹ OROSIO, *Hist.* 6,1,3 (A. LIPPOLD) Milano 1976, vol. II, p. 120.

⁶⁰ Cf. per molte referenze T. ALIMENTI, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel «De mortibus boum» di Endelechio*, Torino 1976, p. 26-30.

⁶¹ *Doct. Christ.* 2,60 (J. MARTIN) CCL 32,74.

La sconfitta di Eugenio al Frigido fu per l'anima popolare pagana un duro colpo. Ma il paganesimo era ancora forte. Non si può dire se a Roma il numero dei senatori pagani fosse maggiore di quello dei senatori cristiani;⁶² di certo era ancora rilevante la religione avita. Anche l'azione di Rada-gaiso, per giunta pagano e scita, aveva infuso un po' di coraggio spingendo all'esaltazione. In taluni c'era la convinzione che il nemico fosse potente non solo per la forza militare, ma principalmente per l'aiuto degli dèi, e che Roma era sul punto di perire, perché aveva rinnegato gli dèi e il loro culto.⁶³ Si voleva quasi la sconfitta di Roma pur di far trionfare il paganesimo. Esercitavano la loro influenza Macrobio, il poeta Claudiano, il grammatico Servio, i figli di Simmaco, morto nel 402, e di Virio Nicomaco Flaviano, morto nel 394. Servio e Macrobio erano piuttosto dei pagani nostalgici, ma Claudiano poteva apparire «*paganus pervicacissimus*».⁶⁴

6. Come era continuato dopo la libertà data ai cristiani da Costantino, il paganesimo continuò anche dopo la vittoria di Teodosio al Frigido. Le forze spirituali non si cancellano immediatamente né con un editto né con una guerra. Le radici sono profonde. Il libro di Giuliano l'Apostata *Contro i Galilei* voleva dire che la civiltà ellenica è imperitura e con essa il paganesimo. In un certo senso affermava il vero, ove si pensi che gli ideali di vita sono intramontabili una volta assimilati al pensiero e all'arte. Non era facile un attacco che mettesse a tacere per sempre Giuliano. Non ci riuscì neanche il grande Cirillo di Alessandria,⁶⁵ che verso il 433 confutò punto per punto le tesi giulianee. Sul piano logico le cose si presentano diverse dal piano sentimentale. Il paganesimo con i suoi ideali non poteva tramontare per sempre. Teodoro di Ciro intorno al 437 nota lo sdegno dei pagani verso il

⁶² Per il numero maggiore dei senatori pagani cf. K. KLEIN, *Symmachus*, Darmstadt 1971, p. 124. Per la tesi contraria cf. J.J. SHERIDAN, *The Altar of Victory. Paganism's Last Battle*, in «L'antiquité classique», 35(1966), 186.

⁶³ LIBANIO, *Or.* 7,37,6 cit., p. 372.

⁶⁴ LIBANIO, *Or.* 7,35,21, cit., p. 364.

⁶⁵ CIRILLO DI ALESSANDRIA, PG 76,508-1058.

culto reso ai martiri nel suo libro: *La terapia dei mali ellenici*.⁶⁶

Come era duro nella resistenza il paganesimo delle città, così lo era anche l'altro delle campagne. Nelle campagne occorrevano forti personalità, specialmente nelle zone periferiche all'impero. In Dacia, Niceta di Remesiana (366-414) riuscì a convertire i bessi legati ai traci; i pastori delle pianure fiamminghe furono convertiti da Vitricio di Rouen (380-407); in Gallia il catechista più impegnato per le campagne è s. Martino di Tours (371-397). A Vigilio vescovo di Trento si deve l'evangelizzazione del Trentino.

Il fenomeno del primo monachesimo nella forma eremitica o cenobitica tra la fine del IV secolo e i primi decenni del V non mancò al Trentino. L'eremita non è solo quello che abita nel deserto, ma, come dice s. Girolamo,⁶⁷ è il perfetto uomo di Cristo, che nulla ha tranne il Cristo stesso. S. Girolamo⁶⁸ porta l'esempio di Bonoso, l'amico di Aquileia che ha trovato la solitudine su un'aspra isola dell'Adriatico. Nel 435 il monaco Romano si ritira nel Giura, rilievo montuoso tra la Francia e la Svizzera; originario della provincia della Sequania (Franca Contea), scopre nelle foreste e nelle valli del Giura un luogo adatto alla vita di lavoro, di rinunzie e di preghiera del monaco.

Nel Giura, al monaco Romano si unisce Lupicino e poi altri ancora. È il novello Antonio e il Giura è assimilato ad un deserto: il deserto del Giura. La prima abitazione fu costituita da un grandissimo abete la cui chioma poteva coprire e proteggere.⁶⁹

Nel Trentino abbiamo la leggenda dell'eremita Romedio. Molti elementi della sua vita sono confusi e s'intrecciano con quelli di s. Vigilio. S. Romedio potrebbe essere un personaggio non isolato dal mondo eremitico entrando nel quadro della spiritualità del tempo. Si ritira dopo aver fatto la rinunzia dei suoi beni (il *topos* del monachesimo patristico) in Val di Non per una vita di penitenza, costruendo l'eremo nei

⁶⁶ TEODORETO, *Cur.* 8,29 (P. CANIVET) SC 57, 319-320.

⁶⁷ GIROLAMO, *Ep.* 14,6 (I. HILBERG) CSEL 54, 53.

⁶⁸ GIROLAMO, *Ep.* 3,4, cit., CSEL 54, 15-16.

⁶⁹ *Vita S. Romani*, 7 (F. MARTINE) SC 142, 246.

pressi di Tavon. Occorrono elementi più sicuri per avanzare ipotesi più fondate. Il nome stesso nella sua etimologia per *immutatio metaplastica* sta a ricordare che Cristo, per chi lo segue, è il vero rimedio (*remedium*) a tutte le nostre necessità della vita. I fattori che il popolo tramanda sono da vagliare alla luce critica dei collegamenti che possono suggerire o determinare. L'eremita per sua natura tende alla conversione altrui. Come operava s. Romedio e con quali mezzi? La leggenda dell'orso che sostituisce il cavallo deve pur avere un significato. Gli orsi allora, erano frequenti nella zona e venivano addomesticati per i soccorsi che erano di vario genere. E ciò entrava nell'ordine delle opere di misericordia connaturali all'evangelizzatore. Comunque si tratta di una figura enigmatica ancora da studiare più sul versante dell'eremitismo medievale, che su quello dei primi secoli della nostra era.

Invero gli evangelizzatori del Trentino sono s. Vigilio e i tre martiri anauniesi Sisinio, Martirio ed Alessandro, che erano chierici, ma che vivevano come monaci. Nel parlare di chierici e di vita monastica non dobbiamo riferirci alla mentalità dei nostri giorni. Nulla vietava ai primi monaci di essere chierici, se abbiamo monaci che sono sacerdoti. Al servizio liturgico della celebrazione eucaristica o provvedevano i monaci stessi che avevano espresso dal loro seno il sacerdote o il presbitero veniva dalle comunità più vicine. Ma il più delle volte i monaci erano guidati spiritualmente da un presbitero. Pafnuzio era uno dei sacerdoti ministeriali che guidavano gli anacoreti, tra cui Cassiano.⁷⁰ Era instancabile.⁷¹ Anche Macario⁷² l'egiziano seguiva la formazione spirituale di molti eremiti. La sua ordinazione presbiterale risale al 340, dopo che era stato già diacono da molti anni. Da lui fu formato anche Pafnuzio. In Val di Non il sacerdote ministeriale, che curava la piccola comunità monastica dei tre chierici, era lo stesso vescovo di Trento, Vigilio.

⁷⁰ F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche*, Roma 1966, pp. 104-106.

⁷¹ CASSIANO, *Conl.* 3,1 (E. PICHÉRY) SC 42, 139.

⁷² PALLADIO, *Hist. Laus.* 17,1-3 (G.J.M. BARTELINK-M. BARCHIESI) Milano 1974, pp. 132-134. Cf. la mia ricerca: *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, Bari 1982, pp. 22-24 [Quaderno di «Vetera Christianorum» 18].

Vigilio aveva avuto per così dire l'investitura da s. Ambrogio⁷³ con un'istruzione pastorale che si legge tuttora. Il vescovo di Milano gli ricorda di conoscere sempre meglio la chiesa che gli viene affidata, di non defraudare l'operaio della sua mercede, di non dare denaro ad usura e di prendere esempio da Tobia; di esercitare l'ospitalità nella forma più umana possibile; di frequentare persone della stessa fede. S. Ambrogio è un esegeta che mira sempre a saldare la pratica quotidiana con i principi scritturistici. L'istruzione di s. Ambrogio tramanda un uso che aveva luogo sia oralmente che per iscritto; un'istruzione che spiega l'abbondanza degli elementi biblici sui quali corre il discorso protrettico.

L'opera di evangelizzazione di Vigilio fu molto intensa nel combattere il paganesimo agreste. La conversione delle campagne era opera lenta e faticosa, specialmente per le valli rupestri. La *Passio*,⁷⁴ che è di epoca posteriore, forse altomedievale, racconta molte cose che sono di edificazione. Fra l'altro dice che Vigilio morì martire, lapidato in Val Rendena. Il suo martirio non è documentabile storicamente, ma rimane come un ideale che concerne un culto parallelo. Succedeva anche per molti, che, pur non essendo stati martiri, testimoniarono una vita ad essi comparabile. A s. Apollinare Nuovo di Ravenna apre la serie dei martiri s. Martino di Tours, che non fu martire.

7. Il nome di Vigilio è legato ai tre martiri anauniesi Sisinio, Martirio ed Alessandro. Furono inviati da Ambrogio al vescovo di Trento, Vigilio, diremmo, come missionari. Per tutta l'Italia settentrionale Ambrogio gode di un grande prestigio, che gli deriva dalla sua persona. Egli insedia ad Aquileia il vescovo Cromazio,⁷⁵ che succede a Valeriano, e interviene a Verona per esaminare la condotta del vescovo Siagrio.⁷⁶

Fra le montagne del Trentino il paganesimo aveva avuto, come già accennato, con l'usurpatore Eugenio un certo

⁷³ AMBROGIO, *ep.* 19 PL 16, 982-994.

⁷⁴ *Acta SS. Maii*, VI, Venezia 1731, pp. 388-400.

⁷⁵ R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, p. 207.

⁷⁶ AMBROGIO, *Epp.* 5 e 6 PL 16, 891-904.

incremento. Questo non avrebbe inciso molto, se non ci fosse stata la tenacia dei contadini a voler conservare i loro culti. La sopravvivenza del paganesimo agreste non è quella del paganesimo politico intellettuale di Roma di Pretestato e di Nicomaco. Sono rilievi ancora da fare, tenendo conto della libellistica antipagana. Non sono stati ancora sottoposti ad un'attenta riflessione per ricavarne tutti gli elementi delle varie componenti del paganesimo né il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno, né le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* dell'*Ambrosiaster* (XIV-XV), né il *Poema ultimum* dello Pseudo-Paolino, né il *Carmen ad senatorem* dello Pseudo Cipriano, né il *Carmen contra paganos*. Con più evidenza si coglie la diversità dei due paganesimi in Endeleshio col *Carmen de mortibus boum* di 132 versi, scritti verso la fine del IV secolo in Gallia. Il pastore pagano Buculo racconta ad un altro pastore Egone che la peste dovunque dilagante gli aveva distrutto tutti i buoi. Essi incontrano subito dopo Titiro, un pastore cristiano che tranquillo porta al pascolo i suoi animali. Alle domande rivoltegli da Buculo ed Egone, che si erano meravigliati, Titiro risponde che sulla fronte dei suoi animali aveva segnato la croce. Egli deve l'incolumità delle sue bestie al Cristo che viene venerato solo nelle grandi città («Christus magnis qui colitur solus in urbibus»: vv. 105-106).⁷⁷ La città era per lui sinonimo di progresso. Al discorso di Titiro, Buculo ed Egone si convertono. Altri elementi, che ci mostrano alcune peculiarità del paganesimo dell'Italia settentrionale, si leggono in Massimo di Torino,⁷⁸ che si interessa pure, come vedremo, ai martiri anauniesi. Le parole di Titiro sono la voce spontanea di chi, avendo fatto esperienza del Cristo, vuole esprimere la propria gratitudine al Salvatore. La fede professata con sincerità basta da sola senza i sacrifici cruenti a procurare la

⁷⁷ *Endelechii Carmen bucolicum de mortibus boum*. Latine et germanice (F. PIPER), Göttingen 1835, pp. III-X; 69-154; 156-160. L'ultima edizione è quella di A. RIESE, *Anthologia Latina* I,2, Lipsiae ²1906, pp. 334-339 [Editio stereotypa, Amsterdam 1964]. Per una ricerca esauriente cf. T. ALIMENTI, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel «De mortibus boum» di Endeleshio*, Torino 1976.

⁷⁸ MASSIMO DI TORINO, *Serm.* 107 (A. MUTZENBECHER) CCL, 23, 420-421; *Serm.* 30-31, cit., pp. 116-123; *Serm.* 63, cit., pp. 265-267. Cf. L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine del suo tempo*, in *Ambrosius episcopus*, 1, 230-265.

felicità spirituale. Titiro è stato persuasivo e ha scosso l'intelligenza spirituale dei due pastori, che accettano di recarsi a pregare il Cristo per capire il valore della sua croce salvifica.

C'è un paganesimo cittadino e c'è un paganesimo agreste che si collega alle iniziative di Cibeles, di Mitra, di Iside e di Serapide e alle feste di Flora e di Saturno. Ma più solenni di tutte erano le feste *ambarvalia*. Sulpicio Severo⁷⁹ narra l'imbattersi di s. Martino con i contadini pagani, che usavano portare in processione per i loro campi degli idoli coperti da un candido velo. Anche Simplicio, vescovo di Autun,⁸⁰ verso la metà del IV secolo ha dovuto scontrarsi con i devoti di Cibeles. Altrettanto successe in Val di Non a Sisinio, Martirio ed Alessandro. Le feste *ambarvalia*, indette dal pontefice massimo secondo le vicende atmosferiche delle stagioni, perciò dette anche *conceptivae*, consistevano nel portare per tre volte intorno ai campi il maiale, la pecora e il bue, che poi dovevano essere immolati. Era un rito che si ripeteva dovunque e serviva alla lustrazione sia del villaggio (*lustratio pagi*) che dei campi (*lustratio agrorum*) per allontanare le calamità. È la festa che sarà poi sostituita dalle *Rogationes* e dal *signum crucis* per la benedizione del bestiame, che vengono a cristianizzare le campagne dell'Europa centro-settentrionale: l'Illiria, la Pannonia, le Gallie e il territorio dei Belgi.

L'antica tradizione delle feste *ambarvalia* è testimoniata da Catone,⁸¹ che ne descrive i riti e ci tramanda le preghiere di invocazione. I provvedimenti contro i sacrifici erano stati molti da Teodosio ad Arcadio, ma non venivano applicati dalle autorità locali, per mancanza d'impegno o per complicità.⁸² Il Tartarotti, che ha scritto nel Settecento una monografia molto fiorita sui tre martiri, dice che essi, non potendo più tollerare «che l'anime comperate col sangue di Cristo venissero sacrificate al demonio, per via di sì nefandi e detestabili

⁷⁹ SULPICIO SEVERO, *Vita Mart.* 12,2; 5 (J. FONTAINE) SC 133, 278.

⁸⁰ GREGORIO DI TOURS, *In Gloria confessorum* 76 (B. KRUSCH) MGH t. 1,2, p. 794, *Scrip. Ber. Merov.*

⁸¹ CATONE, *Agr.* 141.

⁸² L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, cit., p. 150.

riti, intrepidamente si opposero alla turba idolatra».⁸³ Ne dovette nascere una lite. I pagani penetrarono nell'oratorio costruito dai tre missionari, costringendo uno dei più giovani convertiti al Cristo a procurare «vittime per la funzione».⁸⁴

Nella recrudescenza delle ultime fasi della lotta al paganesimo c'era stato uno sviluppo delle tesi demonologiche, che proveniva dalla più antica apologetica cristiana, che assimilava gli dèi ai demòni. Ora, nel IV secolo, essi prendono viva parte alla lotta. Atanasio,⁸⁵ nella sua *Vita di Antonio*, narra che molta gente amava recarsi dall'eremita. Appena arrivata, rimaneva fuori in attesa di entrare nella cella di Antonio. Intanto udiva come se una moltitudine di persone tumultuasse nella cella di Antonio e gridasse con voce lamentevole: «Vattene da questo nostro luogo. Che cosa puoi avere in comune col deserto? Non ti è possibile sopportare le nostre insidie». Quelli che erano rimasti fuori in attesa di entrare nella cella di Antonio, sentendo il tumulto e ignorando ciò che effettivamente accadesse dentro, pensavano che da Antonio fossero penetrati con scale mobili di legno a piuoli degli uomini e che questi stessero a litigare con lui. Però, spiando attraverso la serratura, non videro nessuno e immaginarono subito che si trattasse di demòni. Pieni di paura gridarono, chiamando Antonio, che apparve alla porta e li fece entrare. Dopo ordinò loro di non temere, facendosi con fede il segno della croce, e di ritornare a casa. Essi se ne andarono difesi dal segno della croce come da un muro. Anche s. Martino,⁸⁶ quando si imbattè nella processione dei pagani, levato in alto il vessillo della croce, comandò loro di non muoversi e di deporre i loro fardelli. I pagani rimasero fissati nella terra come sassi. Si sforzavano di fare un passo in avanti, ma non potevano, perché ritornavano su se stessi come in un vortice sino a quando, vinti fermarono il fardello del loro corpo.

I demòni scovati dai loro luoghi mostravano un forte rancore. Al monaco Macario, chiamato il Cittadino, che

⁸³ G. TARTAROTTI, *Memorie Istoriche intorno alla vita e morte de' SS. Sisinnio, Martirio ed Alessandro*, Verona 1745, p. 19.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ ATANASIO, *Vita Ant.* 13,1-5, cit., p. 34.

⁸⁶ SULPICIO SEVERO, *Vita Mart.* 12,3-4, cit., p. 278.

attraversava il deserto, per penetrare nella tomba di Jannes e Jambres,⁸⁷ settanta demoni uscirono dal sepolcro e, battendo le ali come corvi, gli gridavano: «Che cosa vuoi, o Macario? Che cosa vuoi, o monaco? Perché sei venuto nel luogo che è nostro? Non puoi stare qui».⁸⁸

Talvolta i demòni cacciati dai loro santuari cercavano di vendicarsi. S. Benedetto, quando arrivò a Monte Cassino, e siamo tra il 525 e il 529, vi trovò un antico tempietto dedicato ad Apollo. I contadini continuavano ancora a venerarlo facendo sacrifici. Benedetto distrusse l'idolo, rovesciò l'ara e costruì l'oratorio per s. Giovanni Battista. Gregorio Magno⁸⁹ narra che l'idolo, non potendo sopportare questo affronto, si presentava a s. Benedetto con grande strepito in modo che lo potessero sentire quelli che gli stavano vicino senza vederlo. Lo vedeva, invece, solo s. Benedetto. L'idolo lo chiamava per nome e voleva che gli rispondesse, minacciandolo con le fiamme che gli uscivano dalla bocca e dagli occhi. Ma, poiché non rispondeva, l'idolo gli disse: «Maledetto, non benedetto, che cosa hai di comune con me, perché mi perseguiti?».

Non era facile che l'idolo si desse per vinto. Tuttavia qualche volta accadeva. Simplicio, vescovo di Autun,⁹⁰ vide dei contadini in processione che cantavano e ballavano davanti alla statua di Cibeles. Gridò che il Signore aprisse i loro occhi, perché quel simulacro non aveva alcuna forza divina: era un bel niente. Fatto il segno della croce, la statua si rovesciò e gli animali rimasero immobili. La gente fu stupita gridando al sacrilegio. Si fecero sacrifici, ma gli animali rimanevano immobili come prima. La situazione si era fatta in certo qual modo delicata. Allora quaranta contadini, si osservi la simbologia del numero che vuol significare l'attesa per la resurrezione, vennero a patti. Si eriga di nuovo la statua e si veda. Se i buoi si muovono, essa ha forza divina, diversamente non ne ha. I buoi non si mossero, e i contadini si convinsero della vacuità della statua e si convertirono.

⁸⁷ PALLADIO, *Hist. Laus.* 18,5, cit., p. 80.

⁸⁸ PALLADIO, *Hist. Laus.* 18,7, p. 82.

⁸⁹ GREGORIO MAGNO, *Dial.* 2,8,10-13 (A. DE VOGÜE-P. ANTIN) SC 260, 166-170.

⁹⁰ GREGORIO DI TOURS, *In gloria confessorum*, 76, cit., pp. 793-794.

8. Dopo il martirio di Sisinio, di Alessandro e di Martirio, il vescovo Vigilio inviò una lettera a s. Simpliciano, il vescovo di Milano succeduto a s. Ambrogio, e scrisse una relazione più dettagliata da diffondere tra le altre comunità. Ma tra breve ne ripareremo. In questa relazione narra che una nube densa e nera coprì tutta la valle, si sentì un terribile fragore di tuoni, si videro lampi fuori dell'ordinario, mentre i fulmini scoccavano vicino alla terra:

Umbra quaedam nigrae nubis totam texit sive contextuit regionem: proxima terrae fulmina crepuerunt; dirus saepe fragor intonuit; coruscans rutilus plus ignis emicuit: conscius sanguinis diceret coelum.⁹¹

Per Vigilio si trattava di un miracolo, come se il cielo avesse aborrito tanto misfatto. Vigilio, invero, si rifaceva inconsciamente ad una topica che si collegava all'ira dei demòni, perché si sentivano minacciati dal luogo in cui si erano rannidati. Nella stessa relazione il vescovo Vigilio, nello sviluppo delle immagini, attraverso l'etimologia che il nome del martire Alessandro suggeriva, dice che la Val di Non è da paragonare ad Alessandria per quanto riguarda la superstizione pagana. Ne ha lo stesso spirito:

privatis religiosa portentis, numerosa daemonibus, biformis Anubibus, idolis multiformis semi-hominibus, quod est legis irrisoribus; plena Isidis amentia, Serapis fuga; blanda postremo inquilinorum mater criminum, quin potius noverca; viperarum alumna progenie, per sobolem venenatae gentis, quae nescit concipi, nisi patris orbitate laetetur; nescit crescere, nisi morte nascatur; nescit vivere nisi nesciverit matrem.⁹²

La Val di Non, rigenerata dal seno della madre Chiesa, si converte attraverso la morte dei suoi santi e cresce più feconda, più viva e più gioiosa. E applicando alla circostanza Rm 11,32, dove si afferma che tutto era racchiuso nel peccato perché per tutti si usasse misericordia, Vigilio conclude che attraverso quel martirio si sono centuplicati i frutti. È evidente l'allusione alla parabola del seminatore, che nell'esegesi di allora assegna il 100 per uno ai martiri per l'assimilazione al Cristo. Da una parte la topica dell'ira dei

⁹¹ VIGILIO, *Ep.* 2,11 PL 13,558.

⁹² VIGILIO, *Ep.* 2,10 PL 13,557.

demòni, perché avvertivano di essere spiazzati, e dall'altra la reminiscenza di Mt 27,45, dove si ricorda che la luce inorridì di fronte alla passione del Cristo, così come di fronte al martirio di Sisinio Alessandro, e Martirio:

Coelum tunc consensit in tenebras, lux inhorruit passionem, mentis credo perfidiae caecitate confusa.⁹³

Gli elementi appena accennati nella lettera a Simpliciano si trovano più sviluppati nella relazione. L'inciso, che il lettore Martirio fu il primo a far sentire il canto di lode alle orecchie di quella regione selvaggia («divinae laudis canticum auribus primus surdae regionis intonuit»⁹⁴), diventa nella relazione un ἔκφρασις, che descrive la valle con le montagne che la circondano come un luogo che angustia gli animi e li induce alla perfidia, ben adattandosi alla *truculenta gentilitas*⁹⁵ che insorge a suon di tromba. La relazione è molto più circostanziata della lettera nel trasmettere le varie fasi che portano a consumare il martirio: l'irruzione della folla nell'oratorio, dove il lettore Martirio con i fedeli sta cantando le lodi del mattino, e nella casa attigua all'oratorio dove Sisinio a letto si cura le ferite fatte dai pagani nel giorno precedente; Martirio «de horto quo fugerat adducitur»;⁹⁶ Sisinio e Martirio trascinati al tempio di Saturno, Sisinio con la campanella al collo e Martirio, che ha ai piedi legni traforanti che l'uccidono durante il tragitto; Alessandro, «a moltitudine studiose quaesitus»⁹⁷ è portato al luogo ove si trovano Sisinnio e Martirio «innexis pedibus»⁹⁸ e per l'ultima volta rifiuta di sacrificare agli idoli; infine la pira, elevata come «alta Dei templa»⁹⁹ sui corpi dei tre martiri, e il rogo.

La relazione presenta una vasta materia, sulla quale si sviluppa un linguaggio metaforico che manca alla lettera a Simpliciano. Il numero dei tre martiri e le fiamme del rogo

⁹³ Cf. un mio lavoro: *Il triplice frutto della vita cristiana 100, 60 e 30 (Matteo XIII, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953, pp. 21-34.

⁹⁴ VIGILIO, *Ep.* 1,2 PL 13,551.

⁹⁵ VIGILIO, *Ep.* 2,2 PL 13,553.

⁹⁶ VIGILIO, *Ep.* 2,6 PL 13,555.

⁹⁷ VIGILIO, *Ep.* 2,7 PL 13,555.

⁹⁸ VIGILIO, *Ep.* 2,7 PL 13,555.

⁹⁹ *Ibid.*

portano all'accostamento biblico dei tre giovani nella fornace:

Suscipe nunc, frater, trium munera puerorum, aut tres pueros de camino, anhelis ignis adhuc propemodum ambulantes incendia; et nisi invidus flammae furor semineces suscepisset, historiae revixisset exemplum: ita omnia se pene simili honore pinxerunt: Vox, Ros, Numerus, Caminus. Vox fidem consonam; Ros pluviam; Caminus pyram; Numerus Trinitatem.¹⁰⁰

Inoltre il numero tre richiama la Trinità; molti martiri, subendo la stessa sorte, sono stati vittime bruciate vive, ma non tutti nella situazione del numero tre.¹⁰¹ Il linguaggio simbolico si sviluppa nel senso cristologico, che è il senso dal quale è pervasa tutta la relazione.

Sisinio ricevette la settima benedizione, che è quella indicata da Mt 5,9: «Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio». Egli, «fide velox, spiritu magnanimus, laboris prodigus, ad omnia perseverans»,¹⁰² era banditore della pace di Cristo. La campanella appesa al collo voleva significare che la sua voce era stata fioca nel propagare il nome di Cristo, perché rivolta a sordi come erano i pagani, ma nel contempo che lui era il pastore del gregge e del popolo.

È inutile che mi fermi a considerare gli elementi, che passano attraverso gli schemi propri della retorica cristiana antica e arricchiscono la lettera e la relazione. Veniamo ora a parlare del destinatario della relazione. Il *ductus* della prosa della lettera a Simpliciano è uguale a quello della relazione: stesso lessico, stessa paratassi, stessa cadenza ritmica. Sinora si è creduto che la relazione sia stata una lettera diretta a s. Giovanni Crisostomo. Ma il genere letterario dell'una non è uguale a quello dell'altra. L'una ha l'*inscriptio*:

Domino sancto ac venerabili Patri, bonis omnibus praeferendo
Simpliciano Vigilius episcopus Tridentinae Ecclesiae salutem.¹⁰³

e la *subscriptio*:

Salutamus speciali servitio sanctitatem tuam quaeso, ut moerorem
meum Domino commendare digneris.¹⁰⁴

¹⁰⁰ VIGILIO, *Ep.* 2,11 PL 13,558.

¹⁰¹ VIGILIO, *Ep.* 2,7 PL 13,556.

¹⁰² VIGILIO, *Ep.* 2,8 PL 13,556.

¹⁰³ VIGILIO, *Ep.* 1,1 PL 13,549.

¹⁰⁴ VIGILIO, *Ep.* 1,3 PL 13,552.

La lettera a Simpliciano è breve, mentre l'altra è lunga quasi più di quattro volte. Gennadio di Marsiglia,¹⁰⁵ tramanda che il vescovo Vigilio scrisse «in laudem martyrum libellum» e inviò una lettera a Simpliciano, che riguardava gli stessi martiri del suo tempo. Di quale *libellus* si tratta? È la relazione da diffondere per le altre comunità e in particolare per l'oriente al patriarca di Costantinopoli, che allora era Nettario, che morì il 27 settembre del 397, cioè a pochi mesi dal martirio dei tre santi anauniesi. A Nettario fu chiamato a succedere Giovanni Crisostomo, un presbitero di Antiochia molto attivo che da dodici anni (386-397) svolgeva il suo apostolato con successo.¹⁰⁶ Egli mostrava molta titubanza ad accettare la carica e non l'avrebbe accettata, se non fosse stato costretto a raggiungere Costantinopoli per ordine dell'imperatore. Anche Teofilo, il patriarca di Alessandria, fu obbligato a consacrare il 26 febbraio 398. Il Crisostomo era un nome molto noto anche prima di essere patriarca di Costantinopoli.

L'epistola non è una relazione; talvolta la può comprendere, ma non la sostituisce. Nell'antichità classico-cristiana si hanno epistole, che, pur essendo dei veri e propri trattati — basti pensare ad Archimede e alla letteratura neotestamentaria con Paolo —, non perdono mai le loro caratteristiche. Il genere letterario per gli antichi ha un valore assoluto, perché poggia sulla natura delle cose e fa parte della retorica universale. Il *frater*¹⁰⁷ che ricorre nella relazione del vescovo Vigilio, è da attribuire al fedele comune. La relazione, oltre ad essere letta dal singolo fedele, offriva materia al panegirico nella ricorrenza liturgica del *dies natalis*; perciò è ricca di elementi da tramandare. La divisione delle opere in capitoli e paragrafi è opera tardiva degli umanisti. La relazione incomincia dal capitolo 2 e termina col capitolo 11. Il capitolo 1 è come una nota che accompagna la relazione che per il

¹⁰⁵ «Vigilius episcopus scripsit ad quendam Simplicianum in laudem martyrum libellum et epistolam continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum» 38 (E.C. RICHARDSON) TU 14,1,1896, p. 75. Cf. 172 (C.A. BERNOULLI) Leipzig 1895, p. 74; 37 PL 58, 1079.

¹⁰⁶ Cf. P. RENTINCK, *La cura pastorale di Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970 [Analecta Gregoriana 178], che completa A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Parigi 1959.

¹⁰⁷ VIGILIO, *Ep.* 2,4 PL 13,553; 2,11 PL 13,558.

recapito a s. Giovanni Crisostomo viene affidata ad un certo Giacomo, «desideriorum caelestium vir fidelis».¹⁰⁸ È la stessa relazione fatta pervenire a Simpliciano. Ma, mentre a Simpliciano Vigilio si rivolge con una lettera, che riassume in succinto i contenuti della relazione,¹⁰⁹ a s. Giovanni Crisostomo è inviata la relazione preceduta dalla nota che l'accompagna. Forse è da ipotizzare che Vigilio abbia scritto a s. Giovanni Crisostomo una lettera come a s. Simpliciano, che però a noi non è pervenuta. Se la nota di accompagnamento può sostituire la *inscriptio*, che invero è di natura diversa, viene a mancare la *subscriptio*. Comunque non ci troviamo di fronte ad una vera e propria epistola, ma ad una relazione, che Vigilio spediva con le reliquie dei santi martiri anauniesi a chi le richiedeva. La fonte di Gennadio ha un suo fondamento ed è di valida guida alla ricostruzione delle cose.

Il *genus dicendi* della lettera e della relazione presentano tutte le sfumature della prosa d'arte ad incominciare dalla *brevitas*, che per la scuola antica ripropone sempre obiettivi e motivi nuovi. «Quidquid praecipies esto brevis», avvertiva Orazio.¹¹⁰ Sidonio Apollinare¹¹¹ diceva di Sallustio che «brevitate placet». Plinio¹¹² ammoniva lo scrittore di non farsi prendere la mano dalla materia, ma di essere brevissimo. La *brevitas* era un *topos* che scaturiva dalla necessità di rendere più incisivo il messaggio da comunicare. Tuttavia la brevità non doveva andare a scapito della chiarezza. Il Rogger,¹¹³ sempre così fine e acuto, ha saputo rendere in italiano la tensione degli stati d'animo seguendo, parola per parola, il testo latino, pur consapevole della necessità di un'edizione critica, senza la quale non è possibile, secondo me, un'analisi sicura dell'*elocutio*. Oltre al gioco della quantità e dell'accento delle sillabe c'è quello degli schemi che rendono più vivaci le immagini. Ad esempio, parlando del lettore Martirio, che per paronomasia (*Martyrius* - *martyr*) è confessore e asserto-

¹⁰⁸ VIGILIO, *Ep.* 2,1 PL 13,552.

¹⁰⁹ Consta di una *inscriptio* e di tre capitoli comprese la *apreoccupatio* e la *salutatio*: VIGILIO, *Ep.* 1,1-3 PL 13,549-552.

¹¹⁰ ORAZIO, *Ars poetica*, 335.

¹¹¹ SIDONIO APOLLINARE, *Carm.* 2,190 (A. LOYEN, p. 11).

¹¹² PLINIO, *Ep.* 5,6,42-43.

¹¹³ I. ROGGER, *I martiri anauniesi nella cattedrale di Trento*, Trento 1966, pp. 9-11.

re del proprio nome, con lievi antitesi Vigilio ci spinge a concezioni spirituali difficili ad essere colte diversamente con ragionamenti lunghi sebbene articolati.

Stetit martyr futurus captus liber
intrepidus confessus
agens gratias vulneratus
saucius corpore
mente securus
caeso capite
privato baptismate
lotus cruore.¹¹⁴

Ho riportato il brano nella forma sticometrica per il risalto degli schemi. Alle allitterazioni (stetit martyr futurus captus liber) seguono gli omeoteleuti (futurus, confessus, vulneratus), che non cessano in *sermone commatico*, che qui incomincia e chiude con lo stesso omeoteleuto bisillabo: corpore - cruore. Ha forza pure di antitesi l'ossimoro captus - liber.

Ma di tutto questo spero che si possa parlare un'altra volta, come pure del *melos* e del ritmo che caratterizzano la dolce prosa di Vigilio. Non è questione di artifici letterari, come un tempo si poteva credere, bensì di una spontaneità espressiva che scaturiva, oltre che dall'educazione letteraria, dalla stessa profonda convinzione di fede di Vigilio. Ne ebbe a parlare nei nostri tempi anche Antonio Rosmini. Egli voleva istituire nel seminario di Trento un'*Accademia di sacra eloquenza*. Con lo schema della prosopopea immagina che s. Vigilio gli proponga di eleggere a protettore dell'Accademia stessa s. Giovanni Crisostomo:

E che dubiti, o figlio? vedi il mio glorioso amico Giovanni patriarca di Costantinopoli, quello con cui ho diviso le cose più preziose e care ch'io m'avessi al mondo, cioè le ceneri di que' tre fortissimi leviti, che in questa terra sparsero il sangue per Cristo e la Chiesa... Eleggi lui beato in cielo a protettore tuo e della tua Accademia, che anche quassù la corrispondenza di sacerdotale affetto che meco ebbe in terra si continua, e il fa sollecito del buono incremento de' miei figliuoli.¹¹⁵

¹¹⁴ VIGILIO, *Ep.* 2,6 PL 13,555.

¹¹⁵ A. ROSMINI, *Prose ecclesiastiche*, Milano 1843, vol. I, p. 242: «Discorso primo in occasione che fu dato cominciamento ad un'Accademia di sacra eloquenza nel seminario di Trento il dì 29 marzo 1832». L'intero discorso è nelle pp. 239-243.

Naturalmente Rosmini si rifaceva alla così detta lettera a s. Giovanni Crisostomo, che immagina amico di s. Vigilio.

9. La reazione pagana della seconda metà del IV secolo, a partire da Giuliano, in occidente non conta che i martiri celimontani s. Giovanni e Paolo a Roma e i tre martiri anauniesi. Di s. Giovanni a Paolo rimangono ancora tanti dubbi per le *Passiones* che sono molto tardive, mentre di Sisinio, Martirio ed Alessandro le cose sono molto acclamate. A pochi anni di distanza ne parla s. Agostino. Il martirio dei tre santi anauniesi dovette produrre una grande impressione. Si aggiunga l'empietà dell'esecuzione davanti alla statua di Saturno. La reazione fu forte e intervennero le autorità imperiali. S. Agostino, scrivendo verso il 411 a Marcellino, deplorava le violenze operate dai donatisti e in particolare dal loro vescovo Macrobio. Tuttavia non voleva che fossero puniti con la morte, ma tenuti in prigione, dove potevano attendere la clemenza dell'imperatore. Il vescovo di Ippona affermava il principio che le sofferenze dei servi di Dio non fossero macchiate dal sangue dei nemici:

Ne passiones servorum Dei, quae debent esse in Ecclesia gloriosae inimicorum sanguine dehonestentur.¹¹⁶

Agostino porta l'esempio del processo dei tre santi anauniesi, uccisi dai pagani e onorati come martiri. L'imperatore aderì alla richiesta che gli uccisori, fossero tenuti in prigione, ma non condannati alla pena di morte. S. Agostino non precisa da che parte provenisse tale richiesta, ma si intuisce che proveniva dalla carità dei cristiani, e forse dallo stesso Vigilio.

Paolino, il biografo di s. Ambrogio, scrive che, quando Milano ricevette trionfalmente le reliquie dei santi Sisinio, Martirio e Alessandro, che da poco avevano conseguito la corona del martirio, arrivò un cieco che, toccando le reliquie dei santi, riacquistò la vista. Il cieco raccontò di aver sognato che una barca si avvicinava al lido, sbarcando moltissimi uomini vestiti di bianco. Egli si rivolse ad uno della schiera per sapere chi fossero e udì che erano s. Ambrogio e i suoi

¹¹⁶ AGOSTINO, *Ep.* 139,2 NBA 22, 198.

compagni. Udito il nome di Ambrogio, lo pregò di dargli la vista e si sentì dire: «Va' a Milano incontro ai miei fratelli, che ivi devono venire, e avrai la vista».¹¹⁷ I fratelli erano i tre martiri anauniesi.

Gaudenzio di Brescia era un vescovo di dottrina e di grande intelligenza spirituale, che sapeva leggere negli *interiores sensus* dalla sacra Scrittura. Negli anni 400-402 dedicò una chiesa al *Concilium Sanctorum*, la riunione dei testimoni di Dio di tutte le parti del mondo. Oltre le reliquie degli evangelisti Giovanni e Luca e degli apostoli Andrea e Tommaso, la chiesa conservava il gesso imbevuto del sangue dei martiri Gervasio, Protasio e Nazario, le reliquie dei quaranta martiri di Sebaste, dei quali ha tessuto l'elogio riprendendo l'omelia di s. Basilio *De quadraginta martyribus*,¹¹⁸ nonché quelle dei martiri anauniesi.¹¹⁹ Massimo di Torino per Alessandro, Sisinio e Martirio, «qui temporibus nostris passi sunt»,¹²⁰ tenne due omelie brevissime, ma dense di significati. Nella prima fa cadere l'accento sulle lustrazioni pagane che erano molto frequenti in Val di Non, sulla ferocia con cui furono fatti morire avvolti dalle fiamme e sulla salvezza eterna, per concludere: «Ita Christus ubi tunc in tribus martyribus persecutionem passus est, nunc illic plurimis christianorum exultet in populis».¹²¹ Nella seconda fa notare che essi furono martiri non in tempo di persecuzione, ma in tempo di pace, vittime del fanatismo pagano.¹²² Ironizza con questi pagani che chiamano lustrazioni ciò che poi rendono funesto,¹²³ per polemizzare contro i principi

¹¹⁷ PAOLINO, *Vita Ambros.* 52, op. cit., p. 126.

¹¹⁸ BASILIO, PG 35,507-526.

¹¹⁹ «Recepimus etiam sanctos cineres Sisinnii, Martyrii et Alexandri, quos nuper in Anaunia venerandae religionis cultui attentius inhaerentes gens interfecit sacrilega flammisque adhibitis concremavit, ut holocaustum deo ipsi fierent, qui Christianos suos victimas daemoniis ministrare increpatione iustissima vetuissent»: GAUDENZIO DI BRESCIA, *Tract.* 17,13 (A. GLUECK) CSEL 68, 144.

¹²⁰ MASSIMO DI TORINO, *Serm.* 105,1 (A. MUTZENBECHER) CCL 23, 414.

¹²¹ MASSIMO DI TORINO, *Serm.* 105,2, cit., p. 415.

¹²² MASSIMO DI TORINO, *Serm.* 106,1, cit., p. 417: «Pacis ergo tempore, quod nullus rex persecutor arguet, sanctos viros martyres fecit non publica persecutio sed religiosa devotio».

¹²³ *Ibid.*: «Nam cum perspicerent in regione sua gentiles homines adueto sacrilegio quod lustrum vocant funestis circuituionibus loca universa polluere[t] et innocentes quosque vel absentes si non conviventia maculare — maculat enim conviventia eum qui, cum contradicendo prohibere potuit ne fieret, ut fieri quasi

cristiani che promulgano leggi a favore della religione cristiana, per poi non farle eseguire.¹²⁴

La chiesa milanese ha tenuto sempre vivo il culto dei tre martiri, se la sua liturgia ha un prefazio proprio. Il re Agilulfo, per le pressioni esercitate dall'abate Secondo di Non, restaurava la basilica di s. Simpliciano, dove si trovavano le reliquie dei martiri anauniesi. Secondo di Non godeva presso i longobardi di molto prestigio. Battezzò a Monza Adaloaldo, il figlio del re Agilulfo e compose «una breve storia dei fatti dei Longobardi fino ai suoi tempi».¹²⁵ Egli si adoperò molto ai restauri e alle dedizioni degli edifici di culto in onore dei tre martiri anauniesi.¹²⁶ Morì nel 612 a Trento e si fece seppellire in un monastero in Val di Non, che sorgeva vicino al *martyrion* di Sisinio, Alessandro e Martirio.

Una fonte che ci riguarda è Venanzio Fortunato. Egli in un suo carme per la chiesa di s. Andrea, edificata dal vescovo Vitale a Ravenna, si rivolge ai tre martiri anauniesi e al vescovo Vigilio, che avevano un culto particolare in quella chiesa per la presenza delle loro reliquie:

Ecce Vigili arx quem rustica turba peremit
unde mori voluit, mors magis ipsa fugit;
incolit haec pariter Marturius atque Sisennus
quos genus atque fidas et tenet una salus:
sanctus Alexander felixque Cicilia pollent
quos meritis omnes una corona manet.¹²⁷

I tre martiri anauniesi, come già sappiamo, furono bruciati su un rogo composto dalle travi dell'oratorio, che essi avevano costruito. Le reliquie erano formate dalle ceneri stesse del rogo e se ne potevano distribuire con una certa larghezza. E questo poteva soddisfare le richieste di molte comunità che si rivolgevano alla chiesa trentina per averle. Ormai la notizia della morte dei tre martiri si era rapidamen-

dissimulando permisit —; cum igitur haec beati viri cernerent, increpaverunt eos constanter fideliter obiurgarunt, et hoc praestiterunt, ut sibi martyres fierent et persecutores suos christianos efficerent».

¹²⁴ MASSIMO DI TORINO, *Serm.* 106,2, cit., p. 418.

¹²⁵ PAOLO DIACONO, *Hist. Lang.* 4,40 (L. BETHMANN-G. WAITZ) MGH Script. Rer. Lang. Ital., Hannover 1878.

¹²⁶ G.P. BOGNETTI, *I «Loca Sanctorum» e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6(1952), 167-204.

¹²⁷ VENANZIO FORTUNATO, 1,2,19-24 (FR. LEO) MGH AA 4,1, p. 8.

te diffusa per la commozione che aveva suscitato e il culto che ne seguiva.¹²⁸

Una precisazione rimane da fare. Comunemente i tre martiri anauniesi passano come originari della Cappadocia. Invero Vigilio, l'unica fonte alla quale si può sinora attingere, scrive che solo Sisinio è Cappadoce. L'espressione usata è Cappadoce o Greco.¹²⁹ Se si vuole sciogliere la forma compendiaria del *vel Graecus* si potrebbe dire che era Cappadoce, ma di famiglia greca. Degli altri due Vigilio tace la provenienza. Per il processo di assimilazione sono stati sempre associati e tutti e tre sono divenuti cappadoci. Li ha distinti il martirio e l'epiteto col quale sono conosciuti, è quello dei «tre martiri anauniesi». Il martire è da considerare cittadino di tutta la terra che è sotto il sole, come ebbe a dire un Padre di sangue cappadoce, Gregorio di Nissa, nel panegirico su Teodoro di Amasea.¹³⁰

I martiri anauniesi ci inducono ad allargare gli orizzonti della reazione pagana in Occidente tra la fine del IV secolo e gli inizi del V secolo. In alcuni centri occidentali per l'applicazione delle leggi imperiali accadevano disordini che alla storiografia ufficiale sono un po' sfuggiti. S. Agostino viene a sapere che nell'estate del 399 a Suffetula, un centro a non molta distanza da Cartagine, poiché era stata abbattuta una statua di Ercole, i pagani del luogo avevano ucciso sessanta cristiani. Egli scrive ai responsabili della *colonia suffetulana* lagnandosi del mostruoso massacro che ha scosso la terra e il cielo. Non si doveva, secondo s. Agostino, tollerare che si fosse versato tanto sangue, calpestando le leggi di Roma e i regolari processi. La statua di Ercole si può restituire, sono già all'opera gli artisti e non mancano metalli e pietre e marmi; è però impossibile restituire le persone uccise dalla truculenta mano dei carnefici:

sicuti a nobis vester Hercules redhibetur, sic etiam a vobis tantorum animae reddantur.¹³¹

¹²⁸ Per molti altri elementi che concernono la disamina delle fonti e la fortuna cf. C.F. CHAFFIN, *The Martyrs of the Val di Non. An Examination of Contemporary Reactions*, in TU 107, 1970, pp. 263-269.

¹²⁹ VIGILIO, *Ep.* 2,7 PL 13,556: «Sisinnius fuit Cappadox gente vel Graecus, apud vos olim sanguinis primi».

¹³⁰ GREGORIO NISSENO, *Par.* 3 PG 46,740-741.

¹³¹ AGOSTINO, *Ep.* 50 NBA 21,412.

Inoltre s. Agostino ci fa sapere che alcuni cristiani, quando soffrono la fame in tempo di carestia, dimenticano il Signore e si rivolgono a Mercurio o a Giove o a colei che chiamano la Celeste o a qualche altra divinità pagana, perché provveda ai loro bisogni.¹³² È ancora s. Agostino ad ammonire i cristiani che, con la loro partecipazione alle cerimonie idolatriche, costituiscono una remora alla conversione dei pagani. Infatti possono dire: «Perché dovremmo abbandonare gli dèi che sono venerati con noi dagli stessi cristiani?».¹³³ A conquistare i pagani per illuminarli e chiamarli alla salvezza occorre abbandonare le loro solennità e i loro miti. Bisogna renderli edotti nelle nostre verità, perché non abbiano a vergognarsi della loro incomprendimento.¹³⁴

¹³² AGOSTINO, *In Ps.* 62,7 NBA 26,398-400.

¹³³ AGOSTINO, *Serm.* 6,9 NBA 30,1,264.

¹³⁴ AGOSTINO, *Serm.* 62,7,11 NBA 30,1,266.

II

SAN BASILIO MAGNO E I MARTIRI

CALOGERO RIGGI

Premessa:

La Chiesa missionaria e martire nel pensiero di Basilio

Secondo la tradizione, i tre missionari della Val di Non, Sisinio, Martirio e Alessandro provenivano dalla Cappadocia.¹ In questa regione dunque probabilmente avevano attinto il mirabile spirito apostolico che li accompagnò fino alla testimonianza del sangue. La Cappadocia cristiana del grande Basilio era pure la regione in cui operava la reazione pagana del IV secolo, avendo ospitato per molti anni il futuro Apostata.²

Sulle implicanze di tale problematica interpellaremo il Basilio dei sermoni sui martiri Giulitta, Gordio, Mamante e i quaranta santi di Sebaste,³ per limitare l'ambito dell'indagine

¹ Cf. I. ROgger, che, nella voce dedicata a Vigilio, terzo vescovo della serie tridentina, venerato come martire e ricordato per la sua intensa attività missionaria, in EC 12/1417, scrive che il santo «da Milano ebbe pure l'aiuto dei tre cappadoci Sisinio, Martirio e Alessandro, che egli inviò missionari nella Val di Non, ancora in parte pagana; i tre leviti dopo avervi fondata una comunità cristiana subirono il martirio nella località di Sanzeno (397) e Vigilio inviò la relazione del fatto a s. Simpliciano in Milano e a s. Giovanni Crisostomo in Costantinopoli». Cf. pure le sue precisazioni negli Atti del convegno, qui riportate.

² Giuliano fu trasferito da Nicomedia a Macello nel 344 circa e qui rimase fino al 351, in una tenuta imperiale nella Cappadocia, non lontano da Cesarea; cf. G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'apostata secondo i documenti*, Verona 1962, pp. 17-22.

³ Non consideriamo di Basilio l'omelia su s. Barlaam, la cui passione greca rispecchia una tradizione diffusa già agli inizi del VI secolo, che i Maurini contro il Tillemont giudicano pronunziata dal Crisostomo, cf. PG 31/11-21. Il *Breviario Siriaco* ricorda Barlaam di Antiochia, e i Maurini pensano che il martire non sia di Cesarea di Cappadocia, né che a Basilio si possa attribuire l'omelia.

che ha per scopo di far luce sul periodo di tempo immediatamente precedente il 383, data dell'arrivo dei tre Cappadoci apostoli nel Trentino.⁴ Esamineremo la tradizione missionaria a cui essi si ispirarono e il culto dei martiri cui parteciparono durante la reazione pagana;⁵ l'identità del testimone di Cristo nel pensiero di Basilio,⁶ che la vide incarnata parimenti nel sesso maschile e femminile, e la poté encomiare quale particolare vanto nazionale o gloria patria; il suo concetto di milizia suscettibile di sublimazione mediante la testimonianza cristiana, e la sua polemica antipagana sottesa nel genere della celebrazione anniversaria.⁷

Per il vescovo di Cesarea, la Chiesa è per natura sua universale, in quanto inviata da Cristo nel mondo per farne un *kósmos*, cioè un'armoniosa convivenza di fratelli che

⁴ La leggenda racconta che il primo apostolo del Trentino sarebbe stato s. Ermagora vescovo di Aquileia, ma che il popolo non avrebbe accolto con entusiasmo il cristianesimo. La critica storica molto ancora deve vagliare.

⁵ Prima della reazione cristiana contro la restaurazione dell'idolatria fatta da Giuliano v'era stata quella pagana contro la instaurazione di un cristianesimo intollerante, cf. FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 16,4: «Devono essere amputati dalle radici, o imperatori sacratissimi, e distrutti con leggi severissime emanate da editti; per questo il sommo Dio vi ha affidato l'impero, questo vi ordina la legge del sommo Dio: di perseguire con la vostra severità in tutti i modi la colpa dell'idolatria». Ma si sa che i sacratissimi imperatori non furono proprio zelanti nell'*amputare* e *penitus delere*. Lo fu Giuliano quando divenne arbitro di tutto l'impero e poté manifestare «gli arcani chiusi nel suo petto», cf. AMMIANO MARCELLINO, *Rerum gestarum libri*, XXXI,22,5,2. Sulla reazione all'operosità idolatrata di Giuliano, più viva in oriente, dove il cristianesimo era radicato nelle masse, cf. G. RICCIORTI, cit., pp. 230-234.

⁶ Cf. G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956, *passim*; M. PELLEGRINO, *L'imitation du Christ dans les Actes des Martyrs*, in «La Vie spirit.», 87 (1958), pp. 38-54.

⁷ Svolgeremo brevemente il pensiero di Basilio sulla chiesa martire, distinguendo i seguenti sette aspetti: 1. la tradizione missionaria in Cappadocia nel ventennio postgiuliano; 2. il culto dei martiri e la reazione pagana ai tempi di Basilio; 3. l'identità del martire secondo l'ecclesiologia basiliana; 4. l'ideale della testimonianza del sangue secondo il vescovo di Cesarea; 5. l'encomio degli atleti di Cristo testimoni e glorie della Cappadocia; 6. come il santo dottore vide sublimata la milizia terrena in quella di Cristo; 7. la polemica antipagana sottesa nei panegirici dei martiri. Per Basilio, la chiesa è comunione di tutti i credenti in Cristo, disposta ad affrontare la suprema testimonianza come *zôon monastikôn* che vive nel Verbo Incarnato la vita dello Spirito santo che ne è l'anima comune: «Tutte le membra di Cristo, cioè noi stessi, completiamo e realizziamo il corpo di Cristo nell'unità dello Spirito; dobbiamo considerare lo Spirito come colui che distribuisce i suoi doni alle anime dei fedeli, come unità che tende al suo compimento perfezionandosi in ciascuna parte», *Liber de Spiritu Sancto* (= *Spir*), 26, PG 32/181B. Sull'uomo che nella Chiesa è vivente monadico-politico, cf. *Reg. fus. tract.* 7,2, PG 31/928-933.

cantino Cristo all'unisono senza esclusione alcuna di sesso e condizione sociale o razziale: fraternità di missionari martiri, per le immancabili reazioni dell'avversario.

1. La tradizione missionaria in Cappadocia nel ventennio postgiuliano

La tradizione missionaria in Cappadocia risaliva al fondatore delle chiese locali educato alla scuola di Origene, cioè a s. Gregorio Taumaturgo, che il Nazianzeno chiama ispirato da Dio e portatore del suo Vangelo nel Ponto, *theophóros*, dotato in maniera particolare del carisma di annunciare ai pagani il messaggio dell'unico Dio in tre Persone (*Orat. theol.* 5,28). Basilio non si esprime diversamente nel suo trattato, che dice lo Spirito Santo di verità animatore di chi dissemina il vangelo, con la parola e con l'esempio: «Gregorio — egli afferma — fu dotato del carisma di fare accettare ai pagani l'obbedienza alla fede; al suo arrivo aveva trovato solo 17 cristiani, e riuscì a convertire e a istruire tutto il popolo sia delle città che delle campagne» (*Spir.* 29,74). Gregorio di Nissa, il fratello minore del grande Basilio, nel suo panegirico del Taumaturgo ne esaltò il metodo pastorale e catechetico.⁸

I tre grandi Cappadoci, uniti da comuni interessi culturali oltre che da parentela o amicizia, ebbero alla scuola della tradizione inaugurata dal Taumaturgo simile comportamento nei rapporti con la filosofia neoplatonica estatica davanti al miracolo greco e con la retorica neosofistica esaltatrice dei valori perenni della parola; ma ovviamente anche pari tenacia nel difendere la fede minacciata dall'una e dall'altra e nel propagandare il vangelo tra le classi colte e raffinate o tra quelle incolte e banalmente idolatriche. Le prime non erano estranee alla divinazione e alla magia; le seconde continuavano ad ammassarsi nei templi degli dèi, che Costantino aveva

⁸ Cf. *Oratio de vita Sancti Gregorii Thaumaturgi*, PG 46/893-958. Il Nisseno loda il Taumaturgo perché, mentre si preoccupa di trasmettere la dottrina sicura, permette si possa discutere su quanto non è chiaramente rivelato. Comprensivo per l'umana fragilità, lasciò che le feste dei martiri si commemorassero nella gioia, purché non sfrenata come quella pagana.

tollerati e i suoi figli non avevano eliminati. Vero è che nel 341 era stata emanata una legge contro la *sacrificiorum insania*, nel 353 erano stati proscritti i sacrifici già permessi e nel 356 era stata vietata ogni diffusione del culto pagano. Ma l'avvento di Giuliano, prima cristiano e lettore regolarmente ordinato, poi mistico della filosofia pagana e retore rinnovatore del culto ellenico della parola, interruppe alla fine del 361 la politica antipagana progressivamente seguita dagli imperatori precedenti.⁹

Basilio era tornato in patria da Atene all'incirca nel 356 e lì aveva insegnato la retorica per qualche tempo; poi, dopo aver visitato i cenobi di Siria, Palestina ed Egitto e averne tratto insegnamento per instaurare il monachesimo secondo una regola che di quelli sintetizzava originalmente l'esperienza, si lasciò ordinare sacerdote nel 364 circa e quindi divenne vescovo nel 370. Così la sua attività pastorale coincise con il ventennio della restaurazione pagana voluta da Giuliano, che, restituendo piena libertà all'idolatria, lasciò che i cristiani più intransigenti o meno disposti al compromesso fossero martirizzati. Dovette essere in prima linea contro i sacerdoti pagani, organizzati dall'Apostata sul modello dell'episcopato cristiano, e contro sofisti, filosofi e teurgi idolatri che ripopolavano la curia. Riaffermò il principio contrario a quello della legge scolastica di Giuliano (che sanciva l'espulsione dal pubblico insegnamento di chi lealmente non avrebbe potuto condividere i contenuti mitologici dei classici); ma soprattutto oppose al clima creato da Giuliano lo spirito di inculturazione kerigmatica ereditato dal Taumaturgo, formando i suoi monaci allo zelo ascetico-missionario, di cui avrebbero dato prova i santi Sisinio, Martirio e Alessandro nel 397 circa, durante una recrudescenza di ostilità postgiuliana, il giorno dopo la festa degli ambarvali.

Essi avevano sicuramente seguito anche nella Val di Non il modello basiliano di un monachesimo missionario aperto al contesto umano in cui operavano, alieni dal tutto demonizzare, coadiutori degli stessi potenti per la protezione degli umili, fors'anche collaborando al benessere comune con

⁹ Cf. G. RICCIOTTI, cit., p. 226 ss.

l'attuare un compromesso tra i ceti produttivi e dirigenti e le classi prive di potere economico e politico.¹⁰ Dalla Cappadocia avevano infatti certamente portato nel Trentino i principi ispirati a Basilio, che si era fatto umile con gli umili, mettendosi a capo delle rivendicazioni popolari, senza però disdegnare di fare consistere il suo servizio di protezione dei miseri (*prostasia*) nel porsi a capo da *exárchon* di coloro che detenevano il potere, perché esso non si esercitasse come strapotere sugli emarginati della città e sui lavoratori della campagna.¹¹ In questo comportamento Giuliano aveva individuato un rischio per il paganesimo, e ad esso aveva voluto sostituire quello della filantropia ellenistica o della umanità greco-romana.¹²

Tale dovette essere anche il comportamento del vescovo di Trento Vigilio, intento alla diffusione del vangelo tra il 383 e il 405, nella sua lotta contro il paganesimo e nella preoccupazione per il bene delle anime. Nel 382 Graziano aveva fatto togliere dal senato di Roma la statua della Vittoria, ultimo indizio dell'idolatria, e Ambrogio di Milano veniva invocato dagli imperatori per sostenere contro l'usurpatore Massimo e il franco Arbogaste il trono vacillante. Ma nel Trentino vi erano ancora larghe frange di resistenza pagana, tra le quali si faceva sentire lo spirito anticristiano dell'Apostata, soprattutto nelle campagne dove si veneravano alla maniera evemeristica gli eroi divinizzati, se ne frequentavano i sepolcri equiparati ai sacelli degli dèi discesi dal cielo in terra per stendere su di essa le loro mani salutari. Ce ne dà testimonianza indiretta lo stesso Giuliano, quando nel *Misopogone* riconosce che tra i pagani non vigeva soltanto il solare culto apollineo. Alcuni usavano ancora venerare i sepolcri degli eroi, e «le vecchie si aggiravano tra

¹⁰ Cf. L. CRACCO RUGGINI, *I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia*, Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 XII 1979) a cura del Centro di studi umanistici della Fac. di Lett. e Fil. Univ. di Messina, 1983, vol. I, pp. 97-124.

¹¹ Cf. M. FORLIN PATRUCCO, *Basilio prostátes e éxarchos della comunità cittadina*, ivi, pp. 125-136.

¹² Cf. Y. COURTONNE, *S. Basile et l'hellénisme*, Parigi 1934, p. 14 ss. Cf. pure A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, Torino 1920, pp. 3-53.

le tombe».¹³ Il famoso libello *contro i Galilei* ricorda il costume dei pii devoti di Asclepio, che non si difendevano dagli impuri contatti dei morti, purché fossero guariti i loro corpi infermi, o si affollavano negli asclepiei per ottenere salvezza da quel «dio disceso dal cielo sulla terra di Epidauro».¹⁴

2. Il culto dei martiri e la reazione pagana

Giuliano però giudicò tale usanza contraria allo spirito ellenico, e la stigmatizzò come fanatismo disgustoso, proprio dei cristiani che disseminavano le loro tombe contaminatrici.

Di fatto al culto popolare dei martiri e dei confessori aderivano anche i pastori della Chiesa. In Cappadocia già il grande Taumaturgo l'aveva incoraggiato come meritorio e ricco di gioia spirituale, se celebrato senza smoderate libagioni, che avrebbero potuto trasformare i *martyria* dei confessori in luoghi di baldoria (*Hom.* 14,1). Il grande vescovo di Cesarea, assieme all'amico vescovo di Sasima, ebbe un atteggiamento analogo: favorì quelle manifestazioni di devozione popolare, in uso del resto in tutta la Chiesa, in oriente e in occidente. Non solo non disapprovò il culto delle reliquie che faceva sciamare i fedeli di ogni sesso e condizione quasi in processione alle tombe dei martiri, ma le incoraggiò perché celebrazioni di fede degne della testimonianza cristiana dei loro santi, dichiarando molto giusto godere e avere consolazione là dove si era tanto pianto e si era patita sì grande afflizione. Egli quindi fu felice di privarsi delle reliquie di s. Dionigi, vescovo di Milano, per restituirle alla sua città: «Ricevete i suoi resti — scrive ad Ambrogio — con tanta gioia quanta è stata la sofferenza nel separarvi da lui... I cristiani che li hanno ospitati, pur piangendo come se perdesse il loro padre e patrono, hanno però voluto che la vostra fede prevalesse sulla propria consolazione» (*Epist.* 197).

Vero è che il culto delle reliquie dei martiri talora suscitò l'opposizione¹⁵ di Giuliano e dei pagani da lui incoraggiati; né

¹³ *Misopogone* 344A, ed. A. ROSTAGNI, cit. 248.

¹⁴ A. ROSTAGNI, cit., pp. 324-325 (= *Contro i cristiani* 197).

¹⁵ Cf. A. ROSTAGNI, cit., pp. 297-288.

la persecuzione si limitò a colpire chi ne osasse venerare i templi o i santuari sparsi per il mondo, ma si estese anche a quelli tra i cristiani che convenivano con i filosofi e i sofisti nel condannare come una profanazione il culto di una salma priva di vita, specie se divisa e suddivisa in parti. L'imperatore Teodosio prescrisse quindi, come leggiamo nel codice che porta il suo nome: «Nessuno trasporti una salma da un posto all'altro, e nessuno divida in pezzi il corpo di un martire». ¹⁶ Secondo la tradizione, il santo vescovo di Trento Vigilio contravvenne a tale disposizione emanata il 26 febbraio del 386; e, come testimoniano i resti archeologici, i fedeli ne dovettero seguire l'esempio.

Basilio di Cesarea, del resto, scrivendo ad Ambrogio di Milano riconosce sia il diritto che il dovere di custodire in patria i resti mortali dei propri martiri, perché la venerazione del loro corpo ne ricorda gli esempi da imitare, e la celebrazione popolare inizia i fedeli a una più pura religiosità. Nei panegirici dei martiri descrive con arte compiaciuta il tiaso di fedeli festeggianti la ricorrenza del giorno che ogni anno commemora così glorioso trionfo di Cristo, nei suoi atleti, su tutti i tormenti dei persecutori e sul demonio tripudiante per i vapori delle carni bruciate. ¹⁷

Del resto anche la devozione popolare pagana di tipo misterico certo non condannava il culto dei trapassati; e anche alcune dottrine accoppiavano al culto dei démoni quello degli eroi. Tale la filosofia di Giamblico dal misticismo entusiastico, che alla contemplazione di tipo noetico sostituiva quella esperienziale dei sogni e dei miracoli. Giuliano invocava la guarigione e la buona fortuna con comportamenti teurgici o magici, e assicurava di essere stato un miracolato di Asclepio (*Contro i Galilei* 207). ¹⁸ Lo Ps. Basilio condannò tali pratiche come vino di dragone e di vipera. ¹⁹

¹⁶ *Codex Theodos.*, editto del 26 febbraio 386.

¹⁷ Cf. BASILIO, *Hom. in ps.* 32, 13; 61,4-5.

¹⁸ Cf. A. ROSTAGNI, cit., pp. 332-333: «Me infatti più volte, malato, mi guarì Asclepio, suggerendomi i farmaci: siami Zeus testimonio».

¹⁹ Cf. *Commento al profeta Isaia* 5,152. Sulla cronologia e sull'attribuzione del *Commento*, cf. M. SIMONETTI, *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo*, in *Annali di storia dell'esegesi* 1/1984, Atti del I° Seminario sulla «Storia dell'esegesi giudaica e cristiana antica», Bologna 1984, pp. 9-44.

3. L'identità del martire e della martire

Basilio presenta il martire come colui che eroicamente ha raggiunto con la testimonianza del sangue la vittoria sui sensi e, talora, essendo stato elevato dallo Spirito ai vertici della contemplazione, realizza l'utopia della *apátheia*; lo presenta altresì come chi partecipa col Cristo alle sofferenze della sua passione e alla gioia della sua risurrezione, ponendosi in *sumpátheia* non solo con la fraternità e la comunità degli uomini, ma anche con la struttura del macrocosmo mosso dall'unico Spirito.

Virilmente energico, il *vir* (o la *virago*) è forte nell'astenersi e nel sostenere, ma è anche l'*homo humanus* che, mentre vive in mistica epectasi quasi indifferente al mondo (RF 2,1), si fa prendere dallo Spirito del Cristo sì da amare con la stessa *agápe* di Dio, benigno verso i fratelli e tutti gli umani (*In ps.* 44,2).

Gordio così, pieno dello Spirito Santo, ne rivelò i misteri che gli uomini non potrebbero mai manifestare, partecipando agli altri i carismi che nel martirio ne avevano fatto un *apathés*.²⁰ La santa virago Giulitta mentre soffriva i preludi delle gioie celesti, rimaneva in piena sintonia con la sua fraternità e col mondo intero, dimostrando così la sua umana e cristiana compartecipazione.²¹

Per Basilio *vir* e *virago* hanno pari dignità, essendo capaci di pari testimonianza. Se la donna appare più debole, più grande è la sua resistenza e filantropia (*In mart. Iul.* 2-3.7), quando affronta come la madre dei Maccabei il martirio. Erede di una cultura antifemminista, il grande vescovo di Cesarea ne supera i limiti attribuendo un primato alla tenera carità della donna. In questo sembra inculturare il messaggio dell'uguaglianza evangelica in un ambiente che ancora stentava ad accoglierlo, anche se da tempo la donna veniva rivalutata. Cornelia la madre dei Gracchi era stata un'eccezione nel mondo romano; nel III secolo le due Giulie, Domna e Mesa, e Marcia Otacilia Severa ebbero il titolo di madre della patria, ma non erano certo di origine greca

²⁰ Cf. RB 261; *Spir.* 61, 49; 21,52.

²¹ *In Gordium martyrem* 3; *In martyrem Iulittam* 3.7.

ovvero romana; la stessa madre di Costantino, salita dal livello sociale di «mulier stabularia» ai vertici di «imperia-trix», non venne mai considerata rispettabile al punto da contrarre legittime nozze con Costanzo.²²

Giulitta invero è presentata da Basilio come erede delle sante illustri venerate dal popolo di Dio, ma con toni didattici e meno lirici di quelli adoperati da Giuliano, quando ricorda la benevolenza delle imperiali donne Eusebia e Basilina.²³ Le espressioni bibliche però bellamente ne dicono l'ammirazione e la venerazione, benché il paragone con la madre dei Maccabei sia un luogo comune.

A Basilio preme invero esaltare il sesso femminile capace di vincere la lotta più dura contro l'avversario, fino alla testimonianza suprema dell'umiltà e carità di Cristo (*Epist.* 2,2). Ma non gli preme meno esaltare la forza virile, capace di passione e di azione. Egli fu un forte nel sopportare e nell'intervenire; romano fra i greci, ancora in vita fu proclamato grande.

Lo fu come esarca della diocesi politica del Ponto e come pastore della chiesa, perché si sentì responsabile dell'indivisibile popolo di Dio. Anche Giuliano volle farsi grande come Alessandro, imitandone l'attività.²⁴ Fu emulo di Marco Aurelio per la saggezza, cercando di temperare la contemplazione con l'azione al pari di lui, seguendo la vocazione alla *prâxis* senza venir meno all'imperativo universale della *theoria*. Di fatto egli con innegabile magnanimità pose mano all'impresa, ma tradì vocazione e imperativo, perché si fece travolgere dal *démone* della superbia e della laica filantropia, dei due comportamenti che sono in antitesi assoluta con l'umiltà e carità che fanno l'uomo e la donna grandi. Rimise la sua condotta agli dèi (nel sottrarsi alla vita umbratile e nell'affrontare la guerra che lo portò alla morte), ma, osserva il Rostagni, per «un rigoglio passionale da cui Marco fu immune..., con un impeto che l'olimpico suo predecessore aveva ignorato...; dotato di una istintiva avversione per il

²² Cf. A. CALDERINI, *I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo*, Bologna 1949, p. 249 e *passim*.

²³ Cf. G. RICCIOTTI, cit., pp. 2-9; 46-68; 82-84; 118.

²⁴ Cf. A. ROSTAGNI, cit., p. 32.

²⁵ Cf. *Lettera al filosofo Temistio* 263D, in A. ROSTAGNI, cit., p. 135.

turpe e il disonesto, era a perseguitarli con un ardore che sapeva di odio e di ira».²⁶

Ci sembra che il Rostagni abbia ben centrato la sua figura di cristiano a metà e di uomo mancato, espressione di una cultura di tipo illuministico persecutorio. Di essa Basilio avrà fatto la diagnosi secondo la caricatura, forse, dell'amico fraterno Gregorio di Nazianzo, confermata del resto dallo storico Ammiano: «captator inanis gloriae».²⁷ La superbia distrugge le caratteristiche del martire o del cristiano, perché ne elimina le note distintive, che secondo Basilio sono l'umile *apátheia* e la caritatevole *súmpnoia*.

Dalla diversa comprensione dell'uomo ovvero del cristiano ebbe origine il loro difforme comportamento nei riguardi del culto delle reliquie. Per Basilio, come per il Taumaturgo e tutti i discepoli di Origene, i corpi di coloro che confessarono la fede sopportando da vivi il martirio sono già purificati dallo spargimento del sangue e dal fuoco esteriore o interiore, né si trascinano più il lezzo carnale, per cui si dice che certe anime malvagie appaiano talora a guisa di fantasmi simili ad ombre, perché dal Signore condannate ad aggirarsi attorno alle tombe (Nisseno, *De an. et res.*, PG 46/88 B-C). Le reliquie dei martiri sono degne di onore e venerazione, in quanto particolarmente vicine a Dio, che attira a sé quanto non deve essere purificato dal fuoco punitore (*Ib.* 46/97C-100 A; 160C). Per Giuliano invece le memorie dei martiri erano «sepolcri degli empi», contro i quali bene avevano fatto a scatenarsi i pagani più zelanti (*Misopogone* 361 A). Di fatto egli fece estromettere le «turpi reliquie», soprattutto se erano «alloggiate» là dove prima erano stati costruiti dai pagani dei santuari (*Ib.* 361B). Egli si rifaceva alle esperienze teurgiche di Giamblico, cui sorrise la statua di Ecate, o fors'anche di Proclo, che aveva udito delle apparizioni (*phásmata*) della medesima dea, celeste e al contempo ctonica.

²⁶ Cf. *ivi*, pp. 16-17.

²⁷ Cf. GREGORIO NAZIANZENO, *Orat.* 5,21; AMMIANO MARCELLINO, *cit.* 22,9,1.

4. L'ideale della donna martire

Il sesso femminile, per Basilio, non ha dunque nulla da invidiare al maschile. Lo fa dire alla martire Giulitta che sembra teorizzare la prassi antimaschistica del suo panegirista. La mentalità opposta, dovuta a precomprensioni arcaiche, della società greco-romana ovvero giudaico-orientale, è frutto di miopia dello spirito.²⁸

Il panegirico di Giulitta è una tirata antimisogina messa sulla bocca di colei che ha vinto un avversario, il demonio, che semmai pretende fare della donna un'alleata, ma certo «non sopporta di essere sconfitto da una femmina»! Con la martire trovò pane per i suoi denti, sperimentandone una forza superiore a quella maschile, *andreiotéran*. Comunque con essa non fu il debole a essere vinto dal forte, ma tutto il contrario; poiché, calunniata in modo sleale e giudicata incapace di difendere il possesso dei propri beni in tribunale perché cristiana, amò piuttosto spogliarsi del suo corpo mortale che della grazia del Creatore e Signore. Vinse anche il giudice, rispondendo alle sue escandescenze con la serenità di chi, ripieno di gaudio spirituale, non potrebbe non rivelarlo anche nel volto e in tutto il suo comportamento. Richiamò le donne che assistevano a non farsi rammollire nelle prove e a non tergiversare con la scusa del sesso, creato da Dio con pari dignità e di uguale capacità di testimonianza: fatte della stessa pasta, ad immagine di Dio e in tutto simili ai maschi discendenti di Adamo, anzi più atte a sopportare i tormenti della carne, in quanto strutturate come ossa delle ossa consistenti dell'uomo.

Il modello cristiano che Giulitta propone del sesso femminile non è quello veterotestamentario di Sara, che si sottrae allo sguardo degli uomini e persino degli angeli apparsi in forma virile, né quello neotestamentario tradizionale della donna cui conviene solo tacere.²⁹ Basilio qui esce persino fuori dagli schemi paolini e origeniani, fors'anche dalla prassi cui egli stesso indulge, quando richiede alle

²⁸ Cf. R. GRYSON, *Il mistero della donna nella chiesa antica*, Roma 1974 (tr. it.), pp. 19-36.

²⁹ Cf. *ivi*, pp. 29-32.

diaconesse che non eccedano nel loro servizio liturgico andando oltre l'ufficio dei vasi sacri.³⁰

L'esordio del sermone, condotto secondo le divisioni retoriche e uno svolgimento tematico dal particolare all'universale, si sofferma sulla presentazione del corpo santo della martire, avvolto tra le fiamme del rogo senza venirne consumato: *tímion sôma akéraion*, che rende fulgido il suo talamo di testimonianza e non meno splendido il tumulto della deposizione nel vestibolo del tempio, donde spande grazie spirituali e materiali, una fonte d'acqua viva miracolosa, dolce e non salmastra, simbolo e insegnamento di forza e mitezza parimenti necessarie ad entrambi i sessi.

Al terzo paragrafo ha inizio la *narratio*, che continua un precedente discorso sulla gioia nelle sofferenze e sul ringraziamento a Dio che ce ne dà sempre l'occasione. Seguono le argomentazioni che provano questa paradossale asserzione, che l'identità di chi col battesimo ha scelto la sequela di Cristo si rivela nel rendere grazie in ogni cosa e nel dimostrarsi coerentemente gioioso, mai triste per i patimenti che lo rendono partecipe della croce del Signore. La perorazione infine vuol muovere gli affetti, mentre ricapitola i motivi paolini svolti precedentemente: come gioire, pregare e ringraziare.

Caratteristica la *translatio* iniziale dalla questione particolare del martirio di Giulitta alla questione generale dell'epectasi orante ed eucaristica durante le tribolazioni. Il passaggio dalla questione particolare a quella universale avviene mediante la figura dell'esempio e dell'interrogazione. Come può non piangere, e intonare inni di ringraziamento per i benefici, una madre che, per esempio, abbia perduto disgraziatamente il frutto delle proprie viscere, mentre è ancora lacerata dai dolori del parto? Come può mantenere l'*apátheia* senza esasperare il male? Affiorano qui nelle risposte all'interrogazione motivi di *paideía* pagana trasfigurati in prospettiva cristiana: soltanto l'aspettativa della beata speranza rende accettabili tutte le tribolazioni, pur non eliminando il dolore; la santa libertà da affanni, di cui dà prova l'atleta di Cristo, consiste non nell'essere insensibili agli affetti ma nel non trasgredire i limiti della pietà (*ekpeseîn tôn óron tês*

³⁰ Cf. *ivi*, p. 86 ss.

eusebeías). Tale dottrina è confermata dall'esempio della martire Giulitta, che sublima l'insegnamento cinico-stoico dell'*apátheia* soprattutto quando, trascinata al rogo, attinge alle sorgenti dell'*éros* la forza dell'*agápe*, sollecita del bene dei circostanti in nome del *lógos* e in quello della *pístis*: senza piangere con loro, per non contagiarli col suo dolore o timore, ma con un comportamento ragionevolmente dignitoso che lenisca le altrui afflizioni e non acutizzi il male.

Qui la martire parla come maestra di spirito, secondo una topica moraleggiante più propria della scuola che di una *passio*; il periodare, che Basilio le pone sulle labbra, si fa complesso e persino sofisticato, ma l'insegnamento emerge nitido: il *sensim queri* di fronte alle malattie o ai naufragi viene confrontato con la *mediocritas* classica e biblica della martire che consola gli afflitti, mentre avrebbe lei bisogno di conforto: essa come il medico prudente non si espone al rischio di prendere il contagio dell'afflizione comune, come il nocchiero esperto non si fa prendere dalla nausea assieme all'equipaggio barcollante; ma agisce come coloro che leniscono la pena col sopportarla senza perdere l'autocontrollo.

5. L'encomio basiliano dei martiri come di glorie patrie

Ai martiri del luogo Basilio guarda come a eroi della propria stirpe, da essi invocando particolarmente guarigioni e grazie di ogni genere. Così in Cappadocia festeggiavano s. Mamante: ne attendevano ogni anno il giorno anniversario, e lo celebravano in assemblea attorno alle sue spoglie. Tanti dicevano di averne viste in sogno le fattezze, altri ne celebravano le virtù e le glorie, tutti si spronavano l'un l'altro a imitarne gli esempi; ne onoravano la memoria come quella di colui che da fanciulli avevano appreso ad amare quale patrono della loro casa, *oíkothén*, divenuto fonte di grazie per essa, *apò tôn oikeíon lagónon prochéousa tò kállos*. Basilio ama descrivere la festa che trasformava il volto della regione, cogliendo pastoralmente l'occasione per esortare il gregge alla pratica cristiana: la testimonianza del martire doveva servire a far rinnovare i propositi di rinuncia ai beni caduchi per quelli del cielo e di carità per il prossimo in vista della gloria non più passeggera.

Simili feste si celebravano in occidente come in oriente. Il Trentino perciò celebrerà la memoria dei martiri anauniensi, presentandone la testimonianza edificante nelle assemblee festive in loro onore, attorno ai sacelli costruiti sulle loro tombe, come quella degli eroi di casa propria, particolari modelli della saggezza del loro popolo. La figura di Mamante schizzata da Basilio ben si adatterebbe ai personaggi di cui il Trentino ricorda il primo martirio: amanti dell'autentica saggezza, umili pellegrini armati soltanto di bastone e alieni da avidità, forniti della sola bisaccia e alieni da liti e da tribunali.

Tutta la regione — dice Basilio — si è mossa come d'incanto e la città è apparsa come trasformata per la festività; la chiesa intera di Cappadocia è come un coro osannante di figli che con amore commemorano il padre, esaltandone l'*aretè oikeía*. Sì, anche i pagani sono soliti celebrare le loro glorie, certo ben estranee alle nostre. Sono essi però che ormai cercano di imitare noi, poiché presso di noi vige l'autentica grandezza, che consiste nel cantare col Salmista l'unico Re della gloria, il pastore delle nostre anime (*Sal.* 22,1; 23,8.10).

Basilio, come il Nazianzeno, si dilunga, più che nel racconto delle gesta del martire, nel sottolineare i tratti creati dalla leggenda. Essa si rifaceva alla tematica del pastore, che dà il nutrimento al suo gregge, a lui sempre riconoscente per i suoi interventi spesso miracolosi: il pastore Mamante risana i corpi e le anime, intercessore presso Dio, essendo stato atleta di Cristo. Basilio in particolare prende lo spunto per contrapporre al buon pastore, che si modella sul Signore, il mercenario che si conforma piuttosto al demonio: *misthotòs poimèn ho diábolos*. Mamante viene presentato come l'opposto dei vescovi intenti a raccogliere le misere gloriuzze umane, a divorare il pane delle vedove e degli orfani; li dice tornacontisti, che trascurano gli interessi del popolo di Dio, ovvero fautori di scismi e di eresie e in definitiva negatori del Cristo, buon Pastore, emissari del diavolo.

Giuliano non si esprimeva con minore disprezzo nei riguardi di questi falsi pastori da lui conosciuti, forse a Macello di Cappadocia, dove era stato relegato dal 344 al 351.

Il futuro apostata, lì ordinato lettore, dice di essere scampato alle loro dottrine per mezzo della filosofia pagana che gli insegnava cose più belle. Le dovette condannare

assieme a quelle che alimentavano l'abborrito o disprezzato culto dei martiri, come quello di Mamante e di Gordio, le cui tombe ebbe a visitare.³¹ Il vescovo Eusebio, cui era stato affidato poco più che settenne a Nicomedia, e il cristiano o semicristiano Mardonio, cui fu poi consegnato in custodia nei sei anni di permanenza a Macello (quasi come prigioniero più che come discepolo), erano stati neutrali dal punto di vista formativo religioso; lo iniziarono più allo studio degli scritti classici che a quello dei libri sacri e rendendosi poi odiosi come pedagoghi e precettori, gli fecero odiare il messaggio e i martiri che lo avevano testimoniato. Addetto probabilmente alla chiesa di Cesarea, dove era vescovo il semiariano Diano — nota il Nazianzeno — declamava con convinzione entusiastica non le letture della Bibbia, ma quelle degli scritti pagani, con l'ardore con cui disprezzava il culto dei martiri tanto diffuso in Cappadocia, mentre si mostrava devoto nei riguardi degli dèi e dei loro templi.

In Cappadocia dunque sembrò maturarsi quella reazione pagana che gli fece da Augusto emanare le leggi contro il culto dei martiri; le tombe di Mamante e Gordio gli fecero forse avere in sospetto quelle pratiche cristiane, le quali avevano l'espressione più alta nell'*agápe* che egli giudicava una contraffazione della pagana filantropia. Lì pure dovette prendere le distanze dalle attività assistenziali della chiesa. Basiliade sorse dopo la sua morte, ma simili opere caritative già cominciavano a fiorire durante la sua permanenza a Macello.

6. La milizia per Cesare sublimata da quella per Cristo

Il panegirico basiliano di Gordio, centurione martire, propone il modello dell'uomo d'armi che si fa soldato di Cristo: come quello per Giulitta intende offrire il tipo della donna capace al pari degli uomini dei più sublimi eroismi e quello per Mamante esalta la duplice gloria del cittadino degno figlio della propria terra e del cristiano benemerito della chiesa locale. Alla lode per Gordio centurione della

³¹ Cf. G. Ricciotti, cit., p. 25: «Non c'è dubbio che Giuliano si ricordasse bene della tomba di Mama, e di edicole simili visitate durante l'adolescenza cristiana, quando da Augusto emanerà leggi contro le onoranze funebri del cristianesimo».

patria e della chiesa va accomunata quella dei santi 40 martiri, che militando come soldati di Cesare e di Cristo, non servi né mercenari, si conformarono alla sollecitudine del buon Pastore. Di lui fu seguace, di nome e di fatto, il martire pastore Mamante personaggio già allora ai tempi di s. Basilio simbolo leggendario del testimone di Cristo. A tali modelli dovettero ispirarsi nella loro fanciullezza i tre cappadoci che avrebbero confessata la fede fino allo spargimento del sangue nella Val di Non.

Basilio riscatta il mestiere pagano delle armi, rendendolo compatibile con la fede cristiana, purché ogni soldato emuli al pari di Gordio la fede dei santi centurioni (quello che con la lancia aprì il costato del Signore; l'uomo di fede che suscitò l'ammirazione del Cristo; Cornelio obbediente a Dio, che gli ordinava di ascoltare la parola di Pietro), e purché chi milita nell'esercito di questa terra imiti i 40 martiri di Sebaste nella loro fedeltà fino alla rinuncia dei conforti della vita.

Gordio è presentato come condottiero privilegiato di martiri, che come api accumulano il miele offerto al mondo dalla primavera cristiana emettendo un brusio di voci concordi. Tale l'alveare di devoti che vengono a ricordarne la santa *politeia* e a udirne gli elogi. Poiché le sue parole e le sue gesta emularono quelle di Mosè, del giusto Giuseppe e del saggio Salomone (1-2). Il monile più prezioso della sua corona gloriosa fu quello della rinuncia al fasto della dignità militare per divenire umile soldato di Cristo. Ritornò in città solo per testimoniare nel circo la fede; fiero asceta dal volto irsuto, armato del solo bastone, attirò gli sguardi dei greci e dei giudei, e un confuso bisbiglio si levò dall'ippodromo. Aprì le labbra solo per dire le parole dei salmi: «Che cosa può farmi l'uomo, se il Signore è con me?», «Non ho alcun timore, perché tu sei con me». Irrise quindi alle minacce e alle lusinghe del preside, con la calma del saggio cristiano: «Tutti gli uomini sono mortali, è una necessità di natura che dobbiamo accettare di buon animo, se vogliamo acquistarci la vera vita». Come tanti martiri che lo avevano preceduto, egli si volse a chi lo compiangeva per confortarlo con le parole di Gesù: «Non piangete sopra di me». Come a Gesù sulla via del Calvario, infatti, gli si erano accostate le pie donne, anche le vergini di solito schive degli sguardi degli uomini (*árrenes*).

È il luogo comune dei martiri, ovvero delle narrazioni che venivano lette in memoria dei confessori, la cui testimonianza suprema avesse suggellato il transito dalla terra al cielo, quasi un battesimo che esaltava l'opzione fondamentale giurata nel sacramento della rigenerazione. Una morte siffatta concede la libertà definitiva dalla schiavitù del demonio, quaggiù sempre in agguato. Questa la tematica del panegirico dei Santi Quaranta.

Essa è svolta dal grande pastore di Cesarea con puntualizzazioni simili: come Gordio da soldato di Cesare si è fatto *miles Christi*, così i 40 martiri di Sebaste rappresentano tutta la chiesa che è per sua costituzione comunione di confessori. I loro arti raggelati cadono uno ad uno, le loro carni bruciano di febbre, va arrestandosi la circolazione del sangue e con essa la respirazione vitale; ma essi serenamente sopportano nel debole corpo i tormenti inflitti dal tiranno. Si esortano a vicenda con sagge meditazioni sulla grazia del numero quaranta, che li unisce per quattro volte nella perfezione del dieci (in armonia con i quattro elementi o i quattro umori che sentono raggelarsi nel corpo), poiché sembra che la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco concorrano insieme al loro martirio: Basilio vi insiste con allusioni di tipo retorico-filosofico e biologico-ascetico.

Una donna allora fece risuonare la biblica esortazione della madre dei Maccabei. Il panegirista ne trae uno sviluppo o un'eco di tipo ascetico e teologico: quaranta lingue non basteranno per descrivere queste quaranta corone, provenienti dal cielo per inghirlandare quaranta atleti di Cristo qui radunati dai quattro angoli della terra, valorosi già nelle armi della milizia di quaggiù, ma ora divenuti definitivamente insuperabili, coronati per sempre. Hanno vinto l'ingiustizia degli uomini e le insidie del demonio, meritando il plauso degli angeli e dei santi del paradiso, perché hanno confessato il Dio del cielo. Ognuno ripeteva: «Sono cristiano...; nessuno spera di allettarmi con i beni del mondo, poiché odio un dono cui è legata la pena, né desidero onori che generano ignominia; solo una cosa bramo, il regno dei cieli».

Torna qui il motivo del panegirico di Gordio. I soldati, come il centurione, vogliono riscattare l'onore del loro ceto dinanzi a Dio e al mondo. Esposti nudi al freddo più gelido, bruciano di amore per Cristo, di speranza nel premio

imminente, tra il coro degli angeli, nella libertà dei figli di Dio definitivamente raggiunta. Il custode del bagno di acqua tiepida, riservata ai traditori, completò il numero quaranta unendosi ai confessori fedeli, da persecutore come Paolo divenendo degno del battesimo attraverso il martirio e quindi missionario del messaggio di salvezza.

Può sembrare strano (ai profani del linguaggio isopsefico) questo insistere sulla santità dei numeri, in un contesto soprattutto che vorrebbe eliminata ogni sottolineatura sofistica; ma, come sanno bene gli esperti, tale era il modo di pensare e di esprimersi presso greci e giudei, dotti e indotti, di cui i Padri sono testimoni privilegiati. Così la tradizione attribuisce al vescovo di Trento Vigilio una lettura in chiave mistica e profetica del numero tre dei martiri anauniesi, missionari dell'unico Dio in tre Persone.

7. Polemica antipagana sottesa nei panegirici basiliani sui martiri

Contro il culto dei martiri Giuliano si era scagliato, perché lo giudicava indegno non solo della pura religione apollinea, ma anche della stessa rivelazione mosaica. L'aveva detto originato propriamente dalla superstizione giudaica, non dalla religiosità dionisiaca; trasmesso forse dagli Apostoli dopo la morte del Maestro.

Secondo lui, i cristiani si rotolavano sui sepolcri e dormivano sulle tombe per pratiche magiche ovvero oniriche. Alla reazione pagana contro il culto dei martiri, Basilio rispondeva che veramente i santi, amici di Dio, ottengono da lui il potere di alleviare i mali, e a ragione i tribolati ricorrono ad essi per chiedere o la guarigione dei malati o il ritorno dei mariti o la conversione dei figli, poiché, essendo cari al cielo e il fior fiore dei santi, possono prendersi cura della terra e soprattutto dei loro devoti. La chiesa perciò onora i martiri del sangue e della volontà, che sono di esempio e stimolo nella lotta contro il demonio, proprio per la loro splendida testimonianza. La chiesa dei martiri — osservava il Nazianzeno nell'*Orat.* 40,13 — imita Mamante, che a sua volta ha imitato Cristo il buon Pastore; vescovi e fedeli, principi e sudditi hanno da imparare qualcosa da lui.

Il Nazianzeno attaccò direttamente l'Apostata, nella sua quarta orazione (23.30.97), come rinnegato per avversione fisiologica, incoerente da sempre, perché mentre idolatrava la serenità classica, praticava la teurgia di Massimo e l'occultismo di Giamblico. Già da fanciullo gli era apparso tale per indole: dal tripudio chiassoso e dal nervosismo affannato, iniziato agli ordini sacri e ostile ai riti cristiani, costruttore di un edificio sontuoso a Mamante per non scontentare la devozione popolare, eppure al tempo stesso (forse in odio al martire) disimpegnato nel farlo eseguire con la dovuta solidità. Sozomeno scrive che se n'era assunto l'onere finanziario, ma ne aveva dovuto affidare la costruzione a operatori infidi o d'accordo con lui, se la parte da lui diretta progredì poco e presto crollò (*H.E.* 5,2).

Giuliano organizzò un sistema persecutorio subdolo: fece condannare i cristiani, senza darne apertamente il beneplacito; stimava il culto dei martiri pericoloso e quasi concorrente di quello degli idoli, ma li considerò contaminanti solo quando fossero venuti in contatto con i santuari pagani. Di fatto fece rimuovere le reliquie di s. Babila (si care all'opposizione popolare) dal santuario di Apollo a Dafne, ed eliminò come sozzi obitori molte chiese costruite sui sepolcri dei martiri. Come ci hanno lasciato scritto Socrate (3,19) e Sozomeno (5,20,20), il prefetto del pretorio Sallustio fece intendere all'imperatore che i suoi metodi lo coprivano di ridicolo e infine sarebbero stati controproducenti, in quanto il suo sentimento di rigetto provocava nei cristiani un approfondimento e uno sviluppo della medesima religiosità popolare.

I cristiani però nel ventennio postgiuliano continuarono a riempire il mondo di altari sui sepolcri piamente venerati. A Giuliano, che vantava la pagana filantropia e religiosità, s. Basilio rinfacciò liberamente l'incoerenza persecutoria, dicendola in antitesi con la *humanitas* da lui a parole proclamata e con la *pietas* da lui esibita nell'esaltare dèi come Asclepio medico dei corpi, Apollo ed Ermete medici delle anime, Ares e Enio soccorritori nella lotta (*Epist.* 17,18; Giuliano, *Contro i Galilei* 332-334).

Nei panegirici dei martiri, però lo fece più sottilmente. La sua polemica antigiliana evidenzia un ellenismo cristiano, nonostante un regime di persecuzioni alieno dal disprezzo della *paideia* classica.

Alla reazione pagana del IV secolo contro il culto dei martiri, Basilio rispose con i suoi panegirici di s. Giulitta, s. Gordio, s. Mamante e ss. Quaranta, riproponendo in essi i modelli di quella «calocagazia» umana che possono essere attuati soltanto da uomini e donne testimoni fedeli del Dio dei cristiani, senza distinzione di sesso o condizione sociale: imitatori dell'Agnello immolato per amore, e vincitori del serpente tortuoso; rivestiti di Cristo per essere di sprone ai fratelli, in conversazione con lui sì da non avvertire altra esigenza che quella di prodigarsi per essi.

Ad un ambiente avvelenato dalla recrudescenza pagana, e particolarmente alla restaurazione subdolamente persecutoria del filosofo coronato, il vescovo di Cesarea ricordò che vera saggezza è quella che scaturisce dalla testimonianza umano-divina del Cristo e dei suoi atleti. Saggezza vera è confessare lui sia nell'eroico spargimento del sangue che nella tribolazione affrontata tra rendimenti di grazie a Dio e opere di carità verso il prossimo.

Sono espressioni rintracciabili negli Atti dei martiri e nelle Passioni che tramandavano l'epopea dei santi martirizzati da Marco Aurelio, di cui l'Apostata si pretendeva imitatore ed emulo: Giustino il filosofo, martire per la saggezza della croce, Carpo grato a Cristo che lo rendeva partecipe della sua sorte, Agatonice vittoriosa dei carnefici per la sua *apátheia*, Biblide espressione dell'autenticità femminile capace di riscattarsi nel lottare con intransigenza contro ogni macchinazione infernale.

A tali modelli si ispireranno i martiri cappadoci.³²

³² Per la bibliografia concernente Basilio e i concetti da noi qui esaminati, cf. *Basil of Caesarea christian, humanist, ascetic. A sixteen hundredth anniversary symposium*, vol. 1-2, ed. P.J. FEDWICK, Toronto 1981. Cf. pure J. GRIBOMONT, *L'état actuel de la recherche basilienne*, in *Atti del congresso internazionale di Messina*, cit. vol. 1, p. 21ss. Per il concetto basiliano di chiesa della testimonianza attraverso la vita consacrata e lo spargimento del sangue, cf. C. RIGGI, *Il sangue nell'ascetica dei Padri*, in *Atti della Settimana di Studi «Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana»*, vol. III, Roma 1982, pp. 1335-1352. Per il concetto di vita consacrata e missionaria, alla maniera di Vittricio, Martino, Patrizio, Onorato e probabilmente anche di Sisinio, Martirio e Alessandro, cf. C. RIGGI, *Catechesi missionaria degli Eremiti nella Chiesa dal IV al VI secolo*, in *Ecclesiologia e catechesi patristica. «Sentirsi Chiesa»*, a cura di S. FELICI, Roma 1982, pp. 214-239. Per i testi delle quattro omelie citate, cf. PG 31/237-261 (Giulitta); 489-508 (Gordio); 589-600 (Mamante); 508-526 (Santi Quaranta).

III

LA MISTICA DEL MARTIRIO SECONDO GREGORIO DI NISSA

TOMÁŠ ŠPIDLÍK

I. Martirio nella Chiesa antica

Il martire come testimone

Fra tutti i diversi elogi del martirio che leggiamo nella chiesa antica, ne cito uno, tratto dallo scritto *A Diogneto*,¹ in cui viene messa in evidenza la prova della presenza di Dio. I predicatori del Vangelo, cioè di una dottrina nuova, di un Dio sconosciuto, sentivano certamente il bisogno di dare una prova. Ed il martirio in questa prospettiva appare come una testimonianza particolarmente convincente, specialmente se si trattava di giovanetti o di donne. La carne è sempre debole, ma se vi appare una forza inaspettata, *etiam in sexu fragili*, allora la prova dello Spirito è spettacolare.

Quante volte abbiamo già ascoltato questa riflessione, senza dubbio giusta, ma purtroppo tanto generica da far correre il rischio di dimenticare gli altri elementi ugualmente importanti e, in un certo senso, molto più attuali.

Una teologia del martirio, molto più profonda, la possiamo scoprire già nelle *Lettere* di s. Ignazio di Antiochia, nonostante il fatto che la parola *martyrion* non vi abbia ancora il suo senso tecnico.² Vi sono messi in rilievo soprattutto due elementi. Anche Ignazio è convinto che nel

¹ VII,9, SC 33, p. 70.

² P. TH. CAMELOT, in DSp 7, col. 1262ss.

martirio si manifesta la presenza di Dio. Ma questa presenza è trasformatrice. Santifica tutta la persona del martire. Egli, nel suo momento supremo, diviene *mathetês*, vero discepolo³ e come tale dà una prova convincente della incarnazione del Cristo contro gli gnostici, della sua reale morte, cioè, della sua reale risurrezione. Se, infatti, Cristo non fosse morto e risorto, le sofferenze dei martiri non sarebbero che delle inutili menzogne.⁴

Mi pare che valga la pena di sottolineare questi due aspetti: 1) il martire è il testimone della morte e della risurrezione di Cristo. Questo, infatti fu il tema principale della testimonianza che gli stessi apostoli dovevano portare nel mondo e che deve segnare tutta la vita cristiana: 2) il martire è il vero discepolo di Cristo, cioè il martirio coincide con la perfezione cristiana.

Fu già da parecchi studiata questa relazione fra il martirio e la perfezione cristiana. Se il martirio è il punto culminante nel divenire «discepoli di Cristo», gli elementi essenziali che vi si manifestano devono gettare i loro riflessi anche sulla vita comune dei cristiani. Molto presto si comincia a parlare della sostituzione del martirio o del «martirio di coscienza».⁵ Però i modi sul come interpretare quest'idea sono diversi a seconda delle diverse tendenze di spiritualità. Ne notiamo almeno due più importanti: il martirio della vita quotidiana e quello della vita monastica.

Il martirio della vita quotidiana

La prima, più antica spiritualità cristiana fu chiamata pratica, basata sull'osservanza dei comandamenti. Allora, il martirio della vita quotidiana, per un semplice cristiano, è credere al vangelo ed essere fedele operaio della sua vigna (Mt 20,1ss).⁶

Clemente di Alessandria espone il doppio modo di essere martire (in modo cruento e non cruento) nel IV libro degli

³ Rom. 4,2; 5,3.

⁴ Trall. 10; Smyrn. 4,2; cf. 5,1.

⁵ ORIGENE, *In Numeros* 10,2, PG 12,639a; *Exhort. ad martyrium* 21, PG 11, 589b.

⁶ IRENEO, *Adv. haer.* V,9,2, PG 7,1144-45; Harvey II, p. 342-343.

Stromata e conclude: «Colui che osserva i comandamenti del Salvatore, fa di ogni suo atto una testimonianza» (*martýrion*).⁷

Secondo Giovanni Crisostomo la vita cristiana non solo prepara al martirio, ma lo anticipa anche: è una vera passione portare il duro sacrificio di ogni giorno.⁸

È la testimonianza dello Spirito, perché, come scrive l'autore siriano Dadišo Quatraya: «Bisogna davvero ricevere il dono celeste dello Spirito per poter piacere al Signore ed essere perfetto nell'osservanza di tutti i comandamenti».⁹

Martirio nella vita monastica

Molto sviluppato, e, quindi, anche assai studiato fu il tema: la costituzione del martirio nella vita monastica,¹⁰ nella quale la vittoria non si ottiene altrimenti se non per mezzo «del combattimento della fede e per mezzo di una grande e vigorosa ascesi», come leggiamo nella *Vita di s. Antonio*.¹¹

Il motivo che vi ritorna spesso è la lotta vittoriosa che l'asceta conduce con le forze nemiche similmente a come Cristo vinse con la sua morte il diavolo.

Citiamo un testo di Efrem:¹² «Crocifiggete il vostro corpo tutta la notte nell'orazione e quando vi alzate dal letto, mettetelo alla prova... Se non vi lasciate vincere dal sonno, contatevi tra i martiri. Non lasciatevi vincere durante la notte dal sonno, non perdetevi la vittoria, fatevi martiri delle veglie perché questo è il martirio che passa fra voi e Dio...».

Fu facile anche tracciare l'analogia fra il martirio e la continenza, e i numerosi trattati sulla verginità approfittano dell'occasione per sviluppare il tema.¹³

⁷ IV,43,PG 8,1256a; GCS 2, p. 267.

⁸ *Ad Hebraeos* 5,5 e 11,3,PG 63,52bc e 93b.

⁹ *Commentaire d'Abba Isaïe*, Disc. 1,9, *Scriptores Syri*, 145, p. 11, 2-3.

¹⁰ E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.

¹¹ 47, PG 26,912b.

¹² *Exhortatio ad monachos* 5, ed. T.J. LAMY, vol. 4, Malines 1902, p. 214-216.

¹³ ORIGENE, *Com. in Jo.* 1,1, GCS 4, p. 3,5.

II. Martirio in Gregorio di Nissa: temi tradizionali

Ora, se ci dobbiamo rivolgere all'autore che deve essere oggetto del nostro studio, ci poniamo, come è naturale, due domande: quali elementi si trovano in lui che sono tradizionali, semplicemente ripresi dagli autori precedenti e quali appaiono come nuovi?

I temi tradizionali si leggono proprio là dove parla esplicitamente del martirio: sono le due omelie su s. Stefano¹⁴ e su s. Teodoro martire¹⁵ e due sui quaranta martiri.¹⁶

I temi nuovi si possono, però, ritrovare altrove. Sappiamo che Gregorio di Nissa, come autore spirituale, appartiene decisamente ad una tendenza spirituale cioè la corrente contemplativa che comincia a predominare a partire dai Greci del IV secolo. Anzi, egli è il primo autore che può essere chiamato esplicitamente mistico. C'è quindi da aspettarsi che egli comincerà a considerare anche le altre manifestazioni della vita spirituale, ivi incluso il martirio, dal suo proprio punto di vista: contemplativo e mistico.

Ma vediamo prima, brevemente, quegli aspetti che si possono dire tradizionali, abituali.

Martire - testimone della resurrezione

In primo luogo notiamo che Gregorio, come tutti, considera l'eccellenza del martirio. Il martire è «come un sacerdote, secondo la legge spirituale, che offre la pura oblazione, cioè non un altro, ma il suo proprio corpo, spargendo il suo sangue...».¹⁷

Il martire, quindi, è un vero imitatore di Cristo. Questo tema è, però, svolto in un modo che per noi sembra nuovo, ma che è in piena armonia con il pensiero dei Padri che difendevano, in quel tempo, i principali dogmi cristologici. Si parla di un certo scambio di valori. Dio si è fatto uomo affinché gli uomini si facciano divini.¹⁸ È un po' in questo

¹⁴ PG 46,721-756.

¹⁵ Ivi, col. 756-748.

¹⁶ Ivi, col. 748-788.

¹⁷ *Hom. I. in s. Steph.*, col. 712a.

¹⁸ IRENEO, *Adv. haer.* II,22,4, PG 7,784a; V,14,1-4, col. 1160-63.

modo, che più tardi chiamarono «sacro rovesciamento», che si elogia s. Stefano Protomartire. «Quegli (Cristo) ha per noi indossato l'umanità, questi (s. Stefano) si è spogliato per lui dell'umanità; quegli è per noi sceso nella grotta, questi per lui, è uscito dalla grotta».¹⁹

Il nesso fra il martirio e la testimonianza della risurrezione è proposto da Gregorio in una spiritosa riflessione sulla circostanza che, nella predica di Gesù sulla montagna, la beatitudine di quelli che patiscono la persecuzione per la giustizia, è posta all'ottavo posto. Sono sette i giorni della settimana, l'ottavo è simbolo della risurrezione. «Forse ha qualche cosa di simile questo numero con l'ottava beatitudine; essa è, come cima di tutte le beatitudini, posta al sommo grado della salita verso il bene. Però in questo caso, come nel precedente, il profeta indica il giorno della risurrezione con la parabola dell'ottavo giorno»²⁰ Quindi «l'ottava beatitudine significa la restituzione del cielo per quelli che sono caduti nella schiavitù, ma che di nuovo sono richiamati nel regno».²¹

Martirio e la comune vita cristiana

Che il martirio sia molto vicino alla vita dei semplici cristiani, Gregorio lo prova con una considerazione fatta di nuovo sulle otto beatitudini. Nella prima beatitudine il regno dei cieli viene promesso ai poveri (Mt 5,3) e nell'ottava lo stesso regno è dato ai perseguitati (Mt 5,10). Da ciò si conclude: se la ricompensa è uguale, si può supporre che eguale sia anche ciò che l'ha meritata: essere perseguitato o fare la vita di un povero.²² Gregorio approfondisce la considerazione in questo modo. A prima vista sembra differente l'essere povero dall'essere perseguitato. Il povero viene aiutato dagli altri, spesso con molta carità. Il perseguitato, invece, è abbandonato dagli altri; gli fanno del male.

Ma questa diversa circostanza significa poco. L'importante è lo scopo verso il quale si va: il regno dei cieli. E questo è eguale in ambedue i casi.²³

¹⁹ *Hom. I. in s. Steph.*, col. 704.

²⁰ *De beat.* 8, PG 44, 1292b.

²¹ *Ivi*, col. 1292b.

²² *Ivi*, d.

²³ *Ivi*, col. 1293ab.

Il martirio e la vita monastica: la lotta contro il diavolo

Il tema della lotta è frequentissimo nella letteratura monastica come anche negli atti dei martiri. Era facile, anche per Gregorio, utilizzare questa metafora nell'omelia su s. Stefano: «Nell'assemblea degli assassini di Cristo entrò un uomo che portava Cristo, una pecora invase la sinagoga dei lupi. Non fu come se la pecora fosse rapita da un lupo, ma come se una pecora dal gregge di Cristo andasse a lottare contro i lupi».²⁴

Si dimostra in questo conflitto anche il modo di lottare. Vi è una chiara opposizione fra le armi cristiane e quelle del nemico: «Essi si scagliarono ed arrabbiarono attaccando con le accuse e minacciando di mordere. Egli, al contrario, li confondeva non con le minacce e le accuse, ma con i suoi argomenti».²⁵

Gregorio applica ai martiri anche il tema cristologico del «furbo ingannato». Gesù, con la sua apparente sconfitta sulla croce vinse la lotta col diavolo che si lasciò trascinare a questo gioco collaborando con la redenzione.²⁶ Ora, la stessa argomentazione metaforica viene applicata al martirio del Protomartire. Il diavolo vede s. Stefano invincibile nella predicazione della verità: cerca di ucciderlo. Cosa fanno gli atleti esperti? Qualche volta cadono apposta per terra affinché cada più pesantemente il loro avversario. Così fece anche s. Stefano. La sua «caduta» per terra significa la vittoria della predicazione a Gerusalemme.²⁷

III. Martirio e contemplazione

I martiri sono contemplativi per eccellenza

Ma ora è meglio che non approfondiamo troppo questi temi tradizionali e volgiamo maggiormente l'attenzione all'aspetto che consideriamo nuovo nell'insegnamento di Gregorio.

²⁴ *Hom. II. in s. Steph.*, col. 724d-725a.

²⁵ *Ivi*, col. 725a.

²⁶ Cf. M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. orientalium*, vol. V, Paris 1935, p. 265.

²⁷ *Hom. I. in s. Steph.*, col. 708b.

Nel IV secolo l'ideale della vita cristiana cambia di prospettiva: alla *theoría*, contemplazione di Dio, viene dato il primo posto. Essa è considerata superiore alla *prâxis*; questa ultima è solo il primo grado il quale conduce alla *theoria*. Quale posto verrà assegnato, in questa nuova situazione, al martirio? Nella spiritualità pratica esso fu stimato molto elevato perché è una espressione più genuina della carità, e della forza dello Spirito. Ma i contemplativi danno una nuova spiegazione della stessa carità: essa si definisce come uno stato dell'anima nel quale l'uomo è incapace di amare una cosa più della conoscenza di Dio.²⁸

Ora, sotto quest'aspetto, viene rivalorizzato anche il martirio. Lo spirito santo vi si manifesta come rivelatore: egli dà la visione dei misteri divini e degli autentici valori della vita proprio nel momento in cui uno si decide a sacrificarla per Cristo. Quest'aspetto del martirio è stato sollevato già da Origene.²⁹

Anche Gregorio dice una cosa simile. Se i martiri furono pronti a morire, fu a causa di questa visione; la morte non sembrava loro difficile. S. Stefano ha visto il cielo aperto, la gloria di Dio e del suo Figlio (cf. Atti 7,55). Ma è del tutto evidente, dice Gregorio, che questa contemplazione è un dono dello Spirito. «Nella tua luce vedremo la luce» scrive il salmista (35,10): «alla contemplazione della luce non si può arrivare se non per mezzo della luce. Come potrebbe vedere il sole colui che sta al di fuori dei suoi raggi? Solo nella luce del Padre, cioè nello Spirito santo, da lui scaturente, si vede la luce dell'Unigenito. Egli (s. Stefano) fu prima illuminato dalla gloria dello Spirito e così è riuscito a comprendere la gloria del Padre e del Figlio».³⁰

Vale la pena di aggiungere anche una circostanza. Nella tradizione orientale, ben presto, dopo Gregorio, viene formulato da Evagrio, in forma di definizione, che il colmo della contemplazione è la «visione della ss. Trinità».³¹ La contemplazione del martire, sotto quest'aspetto, è, quindi,

²⁸ EVAGRIO, *Centurie* 1,86, ed. Frankenberg, p. 123.

²⁹ *Exhortatio ad mart.* 47, PG 11,529ss.

³⁰ *Hom. I. in s. Steph.*, col. 717a.

³¹ *Practicos*, Prol., SC 171, p. 501; cap. 84, p. 674.

pervenuta al suo grado supremo. «Egli (Stefano) che si vedeva sulla terra, ma contemplava le cose celesti, anche se non aveva ancora spogliato la natura umana, venne trasformato in figura di angelo. Giustamente, fu degno che tutta la dignità dei martiri apparisse in lui, primo martire, e che da allora tutti riconoscessero gli effetti della nuova grazia».³²

I martiri sono, quindi, contemplativi nel vero senso. Essi hanno visto Dio. Ed è proprio a causa di questa visione che essi possono dare una testimonianza valida alla fede. Chi non ha visto Dio, non ha diritto di parlare di lui: dicono volentieri i contemplativi.³³ I martiri parlano di Dio con il fatto di morire per Cristo. Sono, quindi — dice Gregorio — testimoni della risurrezione del Salvatore e pari agli Apostoli. Questi potevano testimoniare perché videro Cristo risorto, furono testimoni oculari. Ma una cosa simile si verifica anche nella vita di santo Stefano martire. Egli vide la gloria di Dio ed il Figlio di Dio alla sua destra (Atti 7,55).³⁴ In questo senso la morte dei martiri può essere comparata ad uno spettacolo.³⁵

IV. Il martirio e la mistica

Ostacolo alla contemplazione: l'incomprensibilità di Dio

Abbiamo detto che Gregorio di Nissa appartiene alla tendenza contemplativa che cerca la visione di Dio. Ma come può vedere Dio uno che si rende conto della sua inaccessibilità? Forse nessun altro autore ha insistito tanto sulla incomprensibilità di Dio. Su questo punto egli è un autore classico. Ma già prima di lui Filone ebreo di Alessandria pose le fondamenta di questa corrente mistica riformando il platonismo alle esigenze della Bibbia. L'opera che doveva particolarmente influenzare Gregorio è il *De posteritate Caini*. Ivi viene messo in rilievo l'atteggiamento di Mosè durante la sua salita sul monte Sinai: «Sapendo di amare una realtà che è difficile da afferrare e persino inaccessibile, Mosè si sforza ed

³² *Hom. II. in s. Steph.*, col. 726ab.

³³ La «teologia» è, per Evagrio, la cima della visione.

³⁴ *Hom. I. in s. Steph.*, col. 718.

³⁵ Ivi col. 704ab.

entra nelle tenebre (*gnóphos*) dove abita Dio, cioè nei pensieri impenetrabili ed informulabili sull'essere».³⁶

Le espressioni che Dio è impenetrabile, incomprendibile, inaccessibile, etc. si ritrovano tutte in Gregorio. Ma accanto a questa corrente biblica e filoniana, lo stesso linguaggio appare fortemente accentuato nello gnosticismo valentiniano del secolo II. P. Sagnar³⁷ ha raccolto i principali termini di questa teologia negativa gnostica, fondata sul dualismo radicale: Dio è incomprendibile, inintelligibile, inoscibibile, ineffabile, ecc. Qualcuno può domandarsi, giustamente, quale colpa avessero questi gnostici e quale tratto eretico si scoprisse nella loro insistenza sulla trascendenza di Dio. A prima vista il loro linguaggio appare pienamente ortodosso. Vi è un dualismo radicale che non conosce il passaggio dall'una all'altra parte: Dio e le creature sono due sfere dell'essere totalmente separate; non esiste alcun ponte tra di loro ed ogni analogia viene esclusa.³⁸

L'ideale cristiano: vedere Dio

Perciò i cristiani stavano attenti a non ripetere le tesi gnostiche. Smisero, per qualche tempo, anche di insistere troppo sull'abisso tra l'uomo e Dio. Clemente di Alessandria e Origene certamente professano la trascendenza di Dio. Ma, d'altra parte, sembra loro superfluo e controproducente insistere sull'inoscibilità di essa. Sono proprio questi autori che introdussero nella spiritualità cristiana l'ideale della contemplazione, della *theoría*, che viene poi definita con l'aiuto della errata etimologia, con i termini *Theós*, Dio, e *horáo*, vedere. Contemplare significa vedere Dio ovunque ed in tutto.³⁹ Questa corrente contemplativa ebbe, nell'ambiente greco un successo enorme. Ed è naturale. I Greci avevano dichiarato, già cinque secoli prima di Cristo, per bocca di Anassagora, che la *theoría* è l'unico scopo di vita di un uomo colto.

³⁶ *De posteritate Caini* 4.

³⁷ *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris 1947, pp. 331-333.

³⁸ J. DANÉLOU, *Le IV^e siècle*, ed. Institut Catholique de Paris (s.d.), pp. 26-27.

³⁹ Cf. CALLISTOS CATAPHYGOTES, *De vita contemplativa* 2 e 19, PG 147, 836 e 859b.

Conoscere e vedere tutto ispirava gli antichi marinai greci ad intraprendere i lunghi e pericolosi viaggi in terre lontane, *theories heíneken*, per vedere e conoscere.⁴⁰ Mi piace, a questo proposito, accostare due racconti mitologici che sembrano simili. Nella poesia tedesca incontriamo la famosa *Lorelei* che appare ai marinai che si avvicinano ad un posto pericoloso del Reno. Ha la forma di una bellissima fanciulla bionda che fa brillare i suoi capelli meravigliosi alla luce della luna. Bastava fissarvi gli occhi, ascoltarne il canto ed il marinaio era perduto. Nell'Odissea leggiamo il racconto sulle Sirene che cantano. Ma bisogna dire in onore degli antichi greci che essi non perdevano facilmente la testa per una bellissima bionda. Se essi perirono, la colpa fu del canto delle Sirene che era la pura filosofia. Esse promettevano di insegnare tutto ciò che accade nel mondo.⁴¹

Questo grande entusiasmo dei Greci per la conoscenza, attraversò una grave crisi nel IV secolo prima di Cristo, e sfociò nello scetticismo (di Atene). Tutti sono assetati di conoscere il mondo e le sue bellezze. Purtroppo ciascuno lo vede secondo il proprio modo di sentire che è relativo. La verità rimane irraggiungibile. Contentiamoci della sola *dóxa*, apparenza. La risposta dei filosofi classici Socrate, Platone, Aristotele è ferma. È vero che i sensi sono fallaci, che le passioni ci ingannano, ma per fortuna abbiamo un senso interiore, l'intelletto, il *noûs*, organo divino capace di raggiungere la verità ed elevarsi fino a Dio. Ne segue una conclusione ascetica: chiudere gli occhi dei sensi per poter aprire gli occhi dello spirito.⁴²

Sacrificare i sensi in favore della mente.

Come era facile riprendere questo principio da parte dei Padri cristiani! Sembrava loro corrispondere perfettamente all'insegnamento di san Paolo che ci invita a crocifiggere il corpo con le sue concupiscenze per poter vivere secondo lo spirito (Gal 5,24).⁴³ Anche Gregorio di Nissa riprende tante

⁴⁰ ERODOTO, *Storia* I, 30.

⁴¹ *Odissea* XII, v. 192.

⁴² PLOTINO, *Enneadi* IV,6,1; V,1,10.

⁴³ Cf. BASILIO, *De legendis libris gentilium* 7, PG 31, 584b.

volte simile argomento ed il suo trattato *Sulla verginità*⁴⁴ sembra tutto ispirato da simili riflessioni. La vita della mente consiste nell'essere chiamati a contemplare Dio come le intelligenze celesti, cioè gli angeli. Il martirio continuo del corpo ne è una condizione necessaria.

A questo riguardo Gregorio non differisce dagli altri Padri suoi contemporanei. Essi applicano volentieri alla contemplazione la definizione socratica della filosofia: la meditazione della morte.⁴⁵ Citiamo come esempio Gregorio di Nazianzo: «Io credo ciò che dicono i saggi, che ogni anima bella è amica di Dio; quando si staccherà dai legami con il corpo...entrerà subito nella conoscenza e nella contemplazione del Bello che l'aspetta»,⁴⁶ dopo aver deposto i vestiti della carne che appesantiscono lo spirito.⁴⁷ Dobbiamo, quindi, «invece di vivere per il tempo presente, vivere per il mondo futuro, facendo di questa vita quaggiù, secondo la parola di Platone, una meditazione della morte!».⁴⁸

Eguale, solo come esempio, citiamo qualche testo di Gregorio di Nissa che parla di questo martirio del corpo per vivificare lo spirito e condurre la vita angelica. È tratto dall'omelia su s. Stefano: «Il desiderio del martirio non solo contribuisce alla dignità angelica, ma apre anche le porte dei cieli. Non abbandona le anime alla morte, ma raccomanda lo spirito nelle mani di Cristo. L'uomo del Signore, il nostro Salvatore gridò dalla croce le parole: Nelle tua mani affido il mio spirito (Lc 23,46). Stefano, il vero servo di Cristo, dice con le mani tese: Signore Gesù, ricevi il mio spirito (Atti 7,59)». ⁴⁹ «Gli angeli del coro celeste lo assunsero come loro socio, lo adornarono con lapidi più numerose di quelle che avevano gettato su di lui gli Ebrei». ⁵⁰

Come giudicare questo «martirio ascetico» della carne, dei sensi, che da quel tempo fino ad oggi viene ripreso nella letteratura spirituale dei mistici? Non è ora il tempo di

⁴⁴ In specie cap. 5, PG 44, 348ss, SC 119 (1966), p. 332ss.

⁴⁵ Fedone 67d; GREGORIO DI NAZ., *Ep.* 31, PG 37,68c.

⁴⁶ GREGORIO NAZ., *Carm.* II,1,45, v. 20, PG 37, 1355.

⁴⁷ Ivi.

⁴⁸ *Ep.* 31, PG 37,68c.

⁴⁹ *Hom. II. in s. Steph.*, col. 726b.

⁵⁰ Ivi.

giudicare e valutare il platonismo dei Padri. Sappiamo solo che, se questo insegnamento fosse interpretato i termini rigorosamente filosofici, sarebbe da considerarsi come una dottrina, se non direttamente eretica, almeno molto dubbia. Notiamo, però, in questa occasione, che Gregorio di Nissa, pur ripetendo spesso simili espressioni, da vero mistico, ha radicalmente superato ciò che talvolta si chiama l'intellettualismo dei Padri greci.

Tutti devono ammettere che questo intellettualismo dei Padri greci non era mai approdato al puro razionalismo, come se la stessa mente umana da sola potesse raggiungere Dio e le cose celesti. La mente umana deve essere non solo purificata ma anche illuminata dallo Spirito santo, ricevere la rivelazione dall'alto. Ma nell'insegnamento degli autori che non sono mistici, la mente sempre rimane in se stessa, non esce fuori di sé. La mente come mente, identificata con l'essenza dell'uomo, non viene mai sacrificata, ma perfezionata. La scolastica medioevale ha espresso questo atteggiamento con due principi. Con uno si afferma la necessità del dono della fede, della grazia della fede. Con l'altro si specifica: *fides residet in intellectu*, la grazia non distrugge, ma illumina la facoltà conoscitiva.

Il sacrificio della mente

Ora, Gregorio di Nissa sembra essere il primo che infrange questi principi proposti in modo così generico. Per contemplare Dio non è sufficiente sacrificare i soli sensi con le loro passioni, ma anche l'intelligenza stessa. Gregorio non è un autore scolastico, ma mistico. Egli conduce la teologia negativa di Filone alle ultime conseguenze. Se Dio è inconoscibile, ineffabile, incomprendibile, la conclusione logica deve essere simile a quella della tendenza iraniana degli gnostici: per conoscere colui che è al di là dei limiti dell'intelletto, bisogna uscire dal proprio stato (in greco *stásis*), per mezzo di una *ék-stasis*, al di là della mente come tale.⁵¹

In modo schematico la mistica esposta magistralmente nel trattato *La vita di Mosè* si può riassumere in quattro tappe.

⁵¹ Cf. una serie d'articoli in DSp 4,2, col. 2045ss.

- 1) Nella pianura dove rimane il popolo, Dio si conosce per mezzo del timore, cioè della sua azione nel creato.
- 2) La seconda tappa è la teologia positiva: Mosè sale la montagna da solo, cioè impara le cose divine per mezzo delle nozioni umane, procedendo dalle più basse alle più alte.
- 3) La terza tappa è la teologia negativa. Quando le categorie umane sono esaurite, si scopre che Dio è il mistero ineffabile. D'ora in poi si dirà ciò che Dio non è: invisibile, in-comprensibile, in-dicibile, ecc. Si soffrono le «vertigini» intellettuali.
- 4) La quarta tappa è la teologia mistica. L'uomo rinuncia totalmente all'uso dell'intelligenza, che è la luce, e vola verso Dio nelle tenebre, cioè con le sole ali dell'amore.

È uno schema tanto semplice che non ci rendiamo neanche conto di quante difficoltà esso sollevi. Già l'estasi dei sensi, nel senso platonico, ci sembra una illegittima mutilazione dell'integrità umana. La rinuncia all'intelligenza appare come un suicidio. La vita dell'uomo sta nella conoscenza; nella mente, secondo i Padri alessandrini, risiede l'immagine di Dio, quindi tutta la dignità dell'uomo.⁵²

Rinunciare al pensiero è, infatti, una specie di morte. Meglio sarebbe non vivere che vivere senza poter usare la propria intelligenza, dicevano i filosofi greci dell'antichità. Il cristiano che rinuncia alla possibilità di pensare a ciò che desidera con tutto il cuore, sta psicologicamente morendo. Ma se questa morte è subita per motivo di amore per Dio, essa diventa vita e resurrezione. La rinuncia alla conoscenza diventa fonte di una conoscenza tale che l'intelligenza umana non riesce neanche ad immaginare.

A questo proposito Gregorio interpreta a modo suo l'affermazione dell'Antico Testamento: Nessuno può vedere Dio e non morire, restare vivo!⁵³ Gregorio la muta in questo modo: senza morire, non riuscirai a vedere Dio.

«Da una parte Dio si è offerto come spettacolo a quelli

⁵² T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétienne. Manuel systématique*, OCA 206, Roma 1978, p. 59.

⁵³ Es 33,20.

che hanno il cuore puro; d'altra parte il grande Giovanni scrive che "nessuno ha mai veduto Dio"⁵⁴ e san Paolo conferma il suo pensiero parlando di colui che "nessuno ha mai visto che neppure può vedere" (1Tim 6,16). Egli è una roccia su un precipizio, inaccessibile per il pensiero. Inaccessibile lo dichiarò anche Mosè: è negato afferrarlo. Nessuno può vedere Dio, senza morire. Vedere Dio è la vita eterna. Vedi come le colonne della nostra fede Giovanni, Mosè e Paolo ne dichiarino la impossibilità. Vedi come le vertigini si impossessino dell'anima che sta davanti all'abisso che viene aperto da questa parola. Ma se Dio è la vita, chi non l'ha visto non potrà tornare alla vita. E se l'impossibilità di vedere Dio è attestata dai profeti e dagli apostoli teofori, dove, allora, mettiamo la nostra speranza? Accade allora che il Signore ci prende la mano e ferma i nostri passi diretti verso l'abisso e ci dice: Beati i puri di cuore!» (Mt 5,8).⁵⁵

La risurrezione delle facoltà umane

Dopo il martirio intellettuale si torna a capire il vero senso di tutto ciò che ci circonda, perché in tutto ciò che si offre d'ora in poi ai nostri sensi e alla nostra mente, sentiamo il resto del profumo celeste. A questa nuova conoscenza che per la grazia di Dio l'anima acquista dopo la rinuncia ad ogni conoscenza, bastano i pochi segni esterni, gli attributi di Dio, la sua potenza nella creazione. Gregorio sviluppa questa idea spiegando un testo del Cantico: «Il tuo nome è l'olio sparso».⁵⁶ Con queste parole, sembra, la Scrittura vuol farci capire che le nostre congetture su Dio sono come tracce e riflessi per mezzo dei quali noi cerchiamo di rappresentarci analogicamente l'incomprensibile. Non è il profumo della divinità stessa che è designato con questi termini che usiamo, ma solo l'odore che rimane. Nondimeno, per mezzo di esse, impariamo che cosa è il profumo della stessa divinità, nella sua essenza; quale è sopra ogni nome».⁵⁷

⁵⁴ Gv. 1,18.

⁵⁵ *De beatit.* 6, PG 44,1264.

⁵⁶ *Cant.* 1,2.

⁵⁷ *In Cant.*, hom. 1, PG 44, 781d; hom. 13, col. 1049d.

Nota giustamente Daniélou⁵⁸ come proprio questo testo, che stiamo esaminando sia stata l'occasione che ha dato origine alla nascita della teologia simbolica. Questa ha, infatti, una grande importanza nella chiesa orientale e dovrebbe essere la chiave di ogni pensiero teologico veramente cristiano. I simboli che servono ad esprimere la vita di Dio, sono simboli veramente vivi solo per uno che abbia spiritualmente vissuto il mistero della morte per mezzo della rinuncia e dell'amore. I simboli teologici, tali per esempio dovevano essere le icone, sono il crepuscolo dell'ottavo giorno del mondo prima della venuta del Sole di Cristo. Ma essi appaiono solo dopo la notte scura così ben descritta da tutti i mistici.

Nelle *Omellerie catechetiche* Gregorio ritorna spesso su quest'argomento: per unirsi con Dio, bisogna diventare figli di Dio,⁵⁹ essere trasformati in Cristo, morire e poi risorgere in lui.⁶⁰

Vorrei finire queste considerazioni con un ricordo personale un po' bizzarro. Un grande collegio, a St. Paul, in America, ebbe, qualche anno fa, l'idea di festeggiare il suo cinquantesimo anno di esistenza. Cercarono un oratore che volesse parlare di s. Caterina del Monte Sinai. Difficile per un oratore moderno elogiare la vita di una santa che con tutta probabilità non è mai esistita. La proposta arrivò sino a me ed io distrattamente accettai; poi, all'improvviso ricevo il programma della conferenza già annunciata. Come salvarsi dai guai? Ho cominciato a leggere la bizzarra leggenda antica e mi è venuta una bella idea. Il racconto ad un tratto mi sembrò bellissimo. In forma di storia romantica vi si racconta, tappa per tappa, l'ascesa mistica dell'anima al Monte Sinai, così come è esposta da Gregorio di Nissa, solo che tutto è espresso mediante simboli. Caterina, figlia di un grande re, cioè l'anima umana immagine di Dio, rifiuta ogni passione proveniente dai sensi, batte vittoriosamente tutti i filosofi con la sua dialettica, ma comincia a vedere Dio nella

⁵⁸ J. DANÉLOU, *Le IV siècle*, cit., p. 33ss.

⁵⁹ 40,5, PG 45, 104b.

⁶⁰ 39,1, col. 97b.

chiarezza, solo nelle tenebre del suo martirio ispirato dall'amore. Gli angeli, simbolo della contemplazione presso il trono di Dio, trasferiscono il suo corpo sulla cima del Monte Sinai, simbolo della più intima conoscenza di Dio che l'uomo possa avere in questa vita.

Vogliamo trarre una conclusione attuale? Tutti sappiamo che un'arte che sia veramente arte, nasce solo dal dolore. Forse oggi viviamo in un'epoca in cui si avverte che la teologia dovrebbe di nuovo diventare arte sacra.

Ma per questo scopo è necessario scegliere un'altra strada, diversa dal comodo razionalismo concettuale, la via della salita al Monte Sinai, indicata magistralmente da Gregorio di Nissa.

IV

GREGORIO NAZIANZENO E LA PERSECUZIONE ANTICRISTIANA DI GIULIANO L'APOSTATA

CLAUDIO MORESCHINI

1. Il IV secolo è comunemente considerato come l'epoca in cui il cristianesimo, spentesi le persecuzioni di stato in seguito all'editto di Milano, avendo ottenuto un riconoscimento di straordinaria importanza grazie alla conversione di Costantino sul letto di morte, svolse la sua propaganda alla luce del sole, irrobustendo e approfondendo in modo capillare la sua diffusione. Certamente storia profana e storia ecclesiastica nel IV secolo sono unite come mai lo erano state prima. Segni ufficiali di questo «trionfo» del cristianesimo non mancano e sono noti a tutti: imperatori apertamente cristiani, come Costanzo II, o genericamente favorevoli al cristianesimo, come Costantino, o addirittura strenui difensori del credo di Nicea, come Teodosio.

L'apparenza, dunque, è quella di una sicura e potente affermazione del cristianesimo; ma è parimenti noto, tuttavia, che isole di resistenza anticristiana e di tenace adesione al paganesimo, protette dalla persistenza di forme ufficiali di culto tradizionale, erano pur sempre vivaci. Probabilmente ciò si verificava ad ogni livello: nell'ambito della cultura e della politica (per non parlare del paganesimo e delle superstizioni ataviche a cui erano legati certi strati sociali) i nomi dei personaggi più illustri erano ancora quelli dei pagani.

Non meraviglia, quindi, che la restaurazione pagana di Giuliano, per quanto breve e contraddittoria nei metodi, abbia incontrato un parziale successo, anche se non sappiamo se a lungo andare (nel caso ipotetico di un suo ritorno vittorioso dalla spedizione contro i Persiani) sarebbe risultata un fallimento. Così come non meraviglia che anche in una

situazione locale, come quella della Francia e dell'Italia alla fine del IV secolo, si siano verificati sussulti di paganesimo con i tentativi di Arbogaste e di Eugenio.

D'altra parte, le aspre contese religiose che scoppiarono con il sorgere e il diffondersi dell'arianesimo nelle sue varie caratterizzazioni portarono spesso e volentieri ad una radicalizzazione della lotta, nella quale intervenne di frequente anche il potere imperiale, e a vere e proprie forme di persecuzione nei confronti della parte avversa: abbiamo notizie soprattutto di violenze degli ariani nei confronti dei niceni, ma non dobbiamo dimenticare che le informazioni al riguardo ci sono pervenute soprattutto dagli scritti di quest'ultimi, per cui non è da escludere che analoghe violenze, quando se ne presentasse l'occasione, fossero state perpetrate anche nei confronti degli ariani. E, del resto, il comportamento di Teofilo di Alessandria nei confronti dei pagani e degli origenisti sta a dimostrare che la violenza era un male diffuso in tutte le parti in lotta.

Fu in siffatto contesto di lotte religiose che Gregorio dovette vivere, impegnato fin dalla giovinezza ad assumersi la sua parte di responsabilità e un ruolo ingrato e faticoso nella società di pagani e di cristiani, in mezzo alla quale fu chiamato, rinunciando alla vita di studi e di meditazione alla quale si sentiva portato. E fu proprio nelle due principali persecuzioni del IV secolo che Gregorio venne a trovarsi: in quella di Giuliano contro i cristiani e in quella di Valente contro i niceni. Il martirio, anche se non gli fu richiesto, fu però una eventualità che dovette apparirgli più volte possibile — e del resto egli stesso fu fatto segno a violenze e insulti durante il suo soggiorno a Costantinopoli (cf. *De vita sua*, II,1,11,665ss).

Gregorio parla volentieri di sé, e noi lo conosciamo, nel bene e nel male, meglio di qualunque altro suo amico, meglio che non Basilio e il Nisseno, ed è proprio per questa sua immediatezza e sincerità che egli può suscitare la miglior rispondenza di sentimenti in noi, lettori di milleseicento anni dopo; per questo motivo, se le due *Invectivae in Iulianum* possono essere criticate per certi aspetti, per altri sono particolarmente apprezzabili, proprio perché rappresentano con immediatezza i sentimenti di chi è sfuggito da poco alla persecuzione.

Facciamo riferimento, dunque, alla persecuzione di Giuliano. Gregorio, che aveva conosciuto pochi anni prima ad Atene (nel 355) il futuro imperatore, ci riferisce poi *ex eventu* che una personalità così squilibrata non poteva non far presagire una sicura rovina per lo stato: la descrizione (V,23) è rimasta famosa per la vivacità con cui ci rappresenta in modo negativo la personalità complessa e contraddittoria di Giuliano. Pochi anni dopo, l'apostata divenne effettivamente imperatore, conquistando il trono lasciato inaspettatamente libero da Costanzo, al quale egli si era ribellato, ma che morì prima dello scontro decisivo. Giuliano dà quindi inizio nei suoi pochi mesi di regno, a quella che è definita la sua persecuzione contro i cristiani. Gregorio prevede l'avvicinarsi della prova già nell'*orazione* 2,87: «e io non temo la guerra che viene dall'esterno, così come non temo la fiera che ora si è levata contro le chiese e la pienezza del maligno, anche se minaccia il fuoco, il ferro, le belve feroci, le rocce e i precipizi, anche se divenisse il più disumano di tutti quelli che in tutti i tempi furono in preda alla pazzia, anche se trovasse delle punizioni più dure di tutte quelle che sono state trovate fino ad oggi. Io possiedo una medicina per tutte le eventualità, un'unica strada che porta alla vittoria (io mi vanterò in Cristo), e cioè la morte per Cristo». Questo passo è interessante, perché non proviene dalle *Invectivae*, che furono scritte quando il pericolo era già passato, ma prima, allorché era prevedibile che giungesse anche alla comunità cristiana di Nazianzo, davanti alla quale Gregorio pronuncia quel discorso in occasione della Pasqua del 362. Gregorio, dunque, relegato in una città della Cappadocia, in cui le notizie dovevano giungere deformate per la lontananza e l'isolamento dalla capitale o, comunque, da qualunque città importante dell'impero, prevede una persecuzione di carattere tradizionale, cioè violenta, e che egli, peraltro (non c'è motivo per metterlo in dubbio), è pronto ad affrontare.

Ma le violenze dell'autorità civile pagana non ci sono; o meglio, non ci sono nella forma che Gregorio e i cristiani si aspettavano nel 362. Dopo la morte di Giuliano, il nostro scrittore vede che le cose sono andate diversamente, e cerca di spiegarsene il motivo. A questo scopo, e anche con l'intento di polemizzare con i superstiti sostenitori di Giuliano (oltre che, naturalmente, per demolire la figura dell'impe-

ratore apostata), egli compone le due *Invectivae*, in una data non ben precisabile tra il 363 e il 366.¹ Da esse noi ricaviamo un'immagine dell'imperatore ben diversa da quella che ci forniscono gli scritti dell'imperatore stesso, perché Gregorio ha seguito un'idea personale, ha tracciato un suo profilo di Giuliano, senza curarsi della fedeltà storica. Ciononostante l'opera di Gregorio merita un posto di rilievo tra gli scritti del IV secolo, perché più degli altri egli fu partecipe degli avvenimenti descritti, anche per il suo stesso carattere emotivo, che lo portò a presentare in modo del tutto personale il succedersi dei fatti. È indiscutibile, comunque, che nelle parole di Gregorio vi sia un fondo di verità, per quanto esso sia stato trasformato dal polemista, che ha saputo ad arte caricare le tinte. Non si può, pertanto, negare in maniera assoluta valore di testimonianza all'opera del Nazianzeno, anche se la passione del polemista ha più di una volta oscurato l'osservazione obiettiva dello storico.

2. La caratteristica che più colpisce Gregorio nel narrare la persecuzione di Giuliano è il modo del tutto particolare in cui essa fu attuata e ispirata. Il nostro oratore cerca di fornirne una spiegazione: «Giuliano pensò che il muovere apertamente guerra ai cristiani e il farsi aperto suggeritore dell'empietà, oltre a essere un'impresa di troppa audacia, sarebbe stato anche controproducente, perché noi, sottoposti alle violenze, saremmo divenuti più tenaci nella lotta e avremmo opposto alla sua tirannide il nostro ardore in difesa della fede...» (IV,57): dietro all'orgoglio del cristiano che vede la chiesa uscire vittoriosa dalla prova vi è anche un tacito riconoscimento da parte del polemista che nessuna violenza fu voluta direttamente dall'imperatore, come egli stesso dovette ammettere ancora: «il ruolo più mite, quello confacentesi all'imperatore, fu assunto da lui in persona, mentre quello della violenza lo attribuì alla folla» (IV,62). Dunque, Giuliano si accorge che fornire al cristianesimo, che già possedeva tanti martiri, altri martiri ancora, sarebbe stato

¹ Sulla datazione delle due *Invectivae* cf. la recente discussione di M. REGALI, *Intenti programmatici e datazione delle Invectivae in Iulianum di Gregorio di Nazianzo*, in «Cristianesimo nella Storia» I(1980),2, pp. 401-409.

un grave errore e cercò, quando lo poté, di evitare persecuzioni sanguinose.² Non si può escludere, del resto (certo, in via ipotetica), che essendo stata la fanciullezza di Giuliano cristiana e quindi, avendo avuto egli modo di conoscere quella religione, abbia ritenuto opportuno più tardi evitare di riprendere una persecuzione alla maniera antica; egli forse comprese il significato, anche propagandistico, che avrebbe avuto nella società del suo tempo il fornire alla chiesa dei martiri nuovi, che invece mancavano al paganesimo, e quindi preferì seguire criteri differenti, così come cercò di riformare il clero pagano e di strappare al cristianesimo quelle istituzioni filantropiche che rendevano efficace presso il popolo la sua predicazione. La corrispondenza di Giuliano conferma questo criterio: «io, per gli dèi, non voglio che i Galilei siano uccisi o percossi o subiscano qualche altra violenza contro giustizia; tuttavia affermo che quelli che sono religiosi (cioè onorano gli dèi) debbono essere preferiti agli altri: a causa della stoltezza dei Galilei ci mancò poco, infatti, che tutto andasse in rovina, mentre tutti ci salviamo in virtù della benevolenza degli dèi. Pertanto bisogna onorare gli dèi e gli uomini e le città che li venerano» (*epist.* 83 Bidez, 376cd, ad Atarbio). E ancora (lettera agli abitanti di Bostra, n. 114 Bidez, 438b): «ancora una volta io esorto quelli che sono pieni di zelo per il vero culto divino a non fare offesa alle folle dei Galilei, a non assalirli e a non recare loro violenza».

² Questa interpretazione è ripresa anche da RUFINO (*Hist. Eccl.* I,32), il quale osserva che Giuliano si sarebbe rivelato più astuto di quelli che lo avevano preceduto, in quanto, invece di inutili crudeltà, esercitò lusinghe, propose premi, si rivolse alle esortazioni; SOCRATE (*Hist. Eccl.* III,12) dichiara che Giuliano, avendo notato che le vittime della persecuzione di Diocleziano erano ancora onorate dai cristiani, decise di non seguire la crudeltà del suo predecessore, pur perseguendo una linea persecutoria, dal momento che «chiamo persecuzione il tormentare in qualunque modo coloro che non procurano noie agli altri»; SOZOMENO, invece (*Hist. Eccl.* V,9ss), si distacca dagli altri storici greci ed elenca numerose scene di martiri con abbondanza di particolari. GEROLAMO, stesso, infine, fu costretto ad ammettere che si trattò di una *blanda persecutio* (*Chron.*, p. 242 Helm). Gli scrittori pagani, amici o ammiratori di Giuliano, sono ancora più espliciti nel negare la esistenza di una persecuzione. AMMIANO MARCELLINO, non ne parla mai, ma rammenta solamente il provvedimento contro i maestri cristiani, che peraltro egli stesso considera estremamente inopportuno (XX,10,7); LIBANIO, nel discorso in morte di Giuliano (XVIII,122), nega addirittura che l'imperatore avesse mai avuto l'intenzione di perseguitare i cristiani, in quanto «non è con il ferro né con il fuoco che si può imporre ad alcuno la rinuncia ad una errata convinzione sugli dèi, ché anche se la mano sacrifica, la coscienza rimprovera la mano e la debolezza del corpo».

Particolarmente interessante è anche la lettera che Giuliano invia agli abitanti di Alessandria, colpevoli di aver massacrato il vescovo Giorgio, i cui intrighi, d'altra parte, dovevano essere ben noti a Giuliano (egli lo definisce «nemico degli dèi»): «... eppure era possibile sottometerlo al voto dei giudici: così la cosa non si sarebbe risolta in un assassinio né in una illegalità, ma in una giustizia scrupolosa... Sono le leggi, infatti, quelle che debbono essere da tutti onorate al massimo grado, privatamente, ed amate; tuttavia, siccome avviene che alcune persone, prese singolarmente, violano le leggi, bisogna che, almeno nel complesso, voi siate ben regolati e obbediate alle leggi e non offendiate quelle norme che *ab initio* vi sono state fissate con saggezza...».³

È pertanto facile comprendere che quello che irritava Gregorio era questa presunta moderazione di Giuliano, che sicuramente i suoi sostenitori dovevano sottolineare anche dopo la morte dell'Apostata, in polemica con i cristiani che a quella moderazione non credevano; ed ecco perché uno dei punti fondamentali della quarta orazione di Gregorio è quello di dimostrare che, malgrado le apparenze, invece Giuliano ha realmente perseguitato i cristiani. L'oratore ricorre all'ironia e al sarcasmo più emotivi, ma è verosimile che dietro alle accuse che egli muove a Giuliano, in particolare dietro a quella di ipocrisia, vi sia qualcosa di vero. Non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dalle ripetute esortazioni di Giuliano a non abbandonare la moderazione, e non dobbiamo dare loro eccessivo valore, in quanto verisimilmente esse non nascondevano un effettivo rispetto per le convinzioni altrui, quanto, piuttosto, un preciso intento politico, e cioè la consapevolezza che, in quelle determinate circostanze, una *blanda persecutio* (così Hieron., *Chron.*) fosse un'arma più efficace della persecuzione aperta. Così, nel passo che si è visto sopra (IV,61) si fa riferimento alle violenze della folla, che veniva lasciata libera di sfogare la

³ Cf. *Epist.* 60 Bidez (379c; 380b): si osservi che in questa lettera Giuliano, sebbene non ignori che i seguaci di Atanasio sono sospettati di aver fomentato i disordini di Alessandria (cf. GREGORIO NAZIANZENO, *orat.* 21,27; FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* VII,2; SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,3; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V,7), non accusa mai i cristiani di avere ucciso Giorgio, ma la plebe di Alessandria.

sua ostilità nei confronti dei cristiani: era questo, in fondo, un criterio che era stato seguito fin dai primi tempi della diffusione del cristianesimo, quando non esisteva ancora una vera e propria legislazione anticristiana. Tale procedimento, dunque, come viene riferito da Gregorio, non meraviglia affatto. Ed effettivamente episodi clamorosi di violenza popolare si verificarono sotto il regno di Giuliano: il più noto fu quello dell'assassinio del vescovo Giorgio, a cui si è già accennato (cf. Amm., *Rer. Gest.* XXII,11,3-8), ma disordini molto gravi avvennero anche a Eliopoli, Gaza, Cesarea, Edessa, Nisibi, ecc.⁴

Così lo stesso Gregorio condanna la folla sediziosa e violenta di Heliopolis, di Aretusa e di Alessandria (IV,86), e aggiunge che gli abitanti di Gaza furono onorati da Giuliano, perché avevano provato la sua magnificenza.⁵ L'episodio di Cesarea è poi riferito con sarcasmo in IV,92ss. da Gregorio, il quale si domanda: «Che differenza c'è tra il decretare le persecuzioni contro i cristiani e il considerare gran colpa l'essere moderati nei loro confronti?». ⁶ Insomma, Gregorio sostiene che Giuliano sfruttava a proprio vantaggio, con un comportamento nettamente ipocrita, la tendenza irrazionale e violenta delle masse popolari, mentre lui, Giuliano, che in fondo aveva ispirato e suggerito tale violenza, se ne stava poi in disparte a fare discorsi di moderazione. E in effetti, questa interpretazione di Gregorio sembra confermata dal fatto che Giuliano non punì mai con severità quelle città che avevano commesso violenze nei confronti dei cristiani, limitandosi a rimproverarle pubblicamente, con epistole ufficiali, che ci sono pervenute. Per quanto riguarda i personaggi reali che avrebbero subito il martirio, Gregorio non elenca dei nomi, a differenza di quanto fa Sozomeno,⁷ ma riporta solo alcuni

⁴ Cf. SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,15; SOZOM., *Hist. Eccl.* V,4 e 11. Un episodio di violenza (anche se, a quanto sembra, non cruento) si ebbe proprio a Nazianzo, ove un distaccamento di arcieri fu inviato per occupare la chiesa dei cristiani, ma fu respinto dalla reazione della popolazione (cf. GREGORIO NAZIANZENO, *orat.* 18,32).

⁵ SOZOMENO osserva (*Hist. Eccl.* V,9,11-12) che, per quanto riguarda i martiri di Gaza, Giuliano non inviò nessuna lettera ai colpevoli, a differenza di quanto aveva fatto con gli Alessandrini.

⁶ GIULIANO stesso nel *Misopogon* (361a) ammette di avere incitato coloro che distrussero le tombe dei martiri e confessa che gli attacchi della folla contro i nemici degli dèi assunsero una particolare violenza.

⁷ Cf. *Hist. Eccl.* V,9-11.

episodi più significativi, o perché non ne conosceva altri, o perché ha preferito riferire quelli che più dovevano apparire adatti a commuovere il lettore. Gregorio riferisce solo l'episodio delle vergini di Eliopoli, che furono uccise e le cui viscere furono date in pasto ai porci (IV,87; V,29)⁸ e si dilunga sulla morte del più famoso di questi martiri, Marco Aretusio (IV,88-91). Anzi, per rendere ancora più odiosa la figura dell'imperatore, annovera Marco tra coloro che lo avevano salvato, allorquando tutti i suoi parenti perirono in seguito alla rivolta dell'esercito, scoppiata alla morte di Costantino.⁹ La colpa che Marco avrebbe commesso per essere martirizzato sarebbe stata quella di avere abbattuto una «dimora dei demoni», cioè un tempio, e aver ricondotto molti cristiani dall'errore ellenico (cioè dall'idolatria) alla salvezza (IV,88). La pena relativa, inflitta a Marco, era quella di versare una somma corrispondente al valore del tempio, cosa che, ovviamente, sarebbe stata impossibile per un privato. La descrizione di Gregorio corrisponde a quella di Sozomeno, anche se il nostro scrittore abbonda, come è comprensibile, in particolari patetici, atti a colpire il lettore. Il vecchio vescovo, in sostanza, fu ucciso (così conclude Gregorio) non tanto perché non avesse il denaro necessario a ricostruire il tempio, tanto è vero che egli, in una specie di contrattazione con i suoi nemici, era riuscito a far scendere il valore venale dell'edificio che avrebbe dovuto ricostruire a proprie spese, fino a ridurlo ad una somma accettabile, quanto perché essi volevano effettivamente fargli scontare il fio per aver distrutto una dimora di demoni.

Su un altro aspetto della persecuzione di Giuliano si sono soffermati già da tempo gli studiosi,¹⁰ quello del titolo di «Galilei» inflitto ai cristiani: qui non ci interessa tanto il motivo che spinse l'imperatore a servirsi di questo «marchio di infamia», quanto il motivo delle reazioni di Gregorio.

⁸ Questo episodio sarebbe avvenuto a Gaza e ad Ascalona, secondo quanto riferiscono FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.*, Anhang VII,33 (p. 228 Bidez) e TEODORETO, *Hist. Eccl.* III,7,1.

⁹ Questa è la testimonianza che si ricava da IV,91. L'episodio di Marco Aretusio è narrato anche da TEODORETO, *Hist. Eccl.* III,7,6-10.

¹⁰ Cf., tra gli altri, J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner*, in «Neue Jahrb. f. Klass. Philol.», 1908, pp. 161-195.

Questi irride siffatta prescrizione dell'apostata, facendo osservare che il mutamento del nome (cioè da Elleni in Galilei) non avrebbe significato anche il mutamento della loro realtà di uomini (IV,76): ma è evidente che questa reazione di Gregorio (analoga, per certi aspetti, a quella nei confronti dell'altro provvedimento di Giuliano, che qui non vale la pena riesaminare; quello che escludeva dall'insegnamento i maestri cristiani,¹¹ è causata dalla orgogliosa convinzione di essere greco oltre a essere cristiano: è una convinzione che richiama, appunto, quella colpita dall'editto sull'insegnamento, di avere il diritto di coltivare le lettere tanto quanto i pagani (IV,100ss). Comunque sia, Gregorio ritorce la polemica contro Giuliano, osservando che, messisi su questa via meschina del trovare i nomignoli da attribuire ai propri nemici, nemmeno ai cristiani mancherebbero i nomi da assegnare all'Apostata: lo si potrebbe chiamare Idoliano (cioè adoratore degli idoli), Adoneo (cioè adoratore di Adone, perché Giuliano entrò in Antiochia durante la festa in onore di Adone), Causitauro, cioè sacrificatore di tori, Piseo, cioè adoratore di Zeus di Pisa nell'Elide.

E ciononostante, la persecuzione di Giuliano, a parte la ridicolaggine di certi titoli o la pretesa di conservare la moderazione, apparve a Gregorio e non a torto, come una persecuzione più pericolosa delle altre, proprio perché era più sottile e mascherata. Essa, infatti, aveva una base dottrina ben precisa da cui partiva, in quanto l'imperatore riprendeva (nel *Contro i Galilei* e nei *Cesari* con esplicito riferimento alla persecuzione anticristiana, ma sul livello delle dottrine anche nelle altre sue opere) i fondamenti filosofici di Porfirio e del neoplatonismo in genere, il quale forniva la giustificazione teorica a quel paganesimo che Giuliano voleva restaurare. Così si spiega anche il motivo per cui, nell'ultimo capitolo della *orazione* V (cap. 41), Gregorio fa esplicito riferimento a Porfirio, che avrebbe ispirato

¹¹ Cf. su di esso recentemente S. PRICOCO, *L'editto di Giuliano sui maestri*, in «Orpheus», n.s. I (1980), pp. 348-370; per questo e per altri aspetti della problematica giuliana un'informazione è data dalla rassegna di M. CALTABIANO, *Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano*, in *Koinonia*, VII, 1983, pp. 15-30 e 113-132. Sull'uso del termine «Galilei», applicato per dileggio ai cristiani, cf. SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,12; TEODORETO, *Hist. Eccl.* III,8,1-2; 21,5-7; GIOVANNI CRISOSTOMO, *De S. Babyla*, P.G. L, 575 A.

Giuliano, e alle opere di Giuliano stesso.¹² Gregorio dovette comprendere, dunque, che la persecuzione, a prescindere da tutti quegli atti di violenza che si prestavano senza difficoltà a una condanna esplicita, investiva tutta la cristianità in quanto tale, in una contrapposizione al paganesimo non solo religiosa, ma anche culturale e politica.

Era inoltre particolarmente diffusa presso i cristiani l'opinione che Giuliano, una volta ritornato dalla spedizione contro i Persiani, avesse l'intenzione di incrudelire vieppiù contro i Galilei. Il Giuliano partito contro i Persiani era, infatti, diverso dal Giuliano che si era ribellato a Costanzo in nome di un ideale ellenico di reggitore, in opposizione alla idea dell'assolutismo dinastico, di origine non greca, coltivata da Costantino e Costanzo; il Giuliano che si era mosso contro la Persia era ormai imbalanzito e dimentico dell'equità verso tutti i sudditi dell'impero, da lui proclamata all'inizio del suo principato.¹³ Gregorio accenna a questo progetto dell'Apostata, di incrudelire contro i Cristiani, in termini drammatici (*orat.* IV,96; V,1; 3; 8; 9 ecc.) e tale progetto è attestato anche da altri scrittori ecclesiastici.¹⁴

Tra i provvedimenti presi dall'imperatore a danno dei cristiani, il nostro scrittore parla genericamente in IV,86 di «pubblici decreti emanati contro la chiesa e attuati privatamente, spoliazioni di doni, depredazioni di arredi sacri, oltraggi ai vescovi». Cosa c'è di vero in questa vivace descrizione di Gregorio? Sappiamo dal *Codex Theodosianus* (XII,1,50)¹⁵ che Giuliano, nel quadro della sua politica

¹² Cf. le nostre osservazioni in: *L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due Inactivae di Gregorio Nazianzeno*, in *Forma Futuri*. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino, Torino 1975, pp. 416-430, soprattutto pp. 427-428. Uno studio d'insieme sulla filosofia di Giuliano si può leggere anche in J.C. FOUSSARD, *Julien Philosophe*, in *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*. Études rassemblées par R. Braun et J. Richer, Paris 1978, pp. 189-212.

¹³ Si legga il bello studio che su questa evoluzione traccia, nell'ambito di una più complessa tematica, U. CRISCUOLO, *Sull'epistola di Giuliano imperatore al filosofo Temistio*, in *Koinonia*, VII, 1983, pp. 89-111, soprattutto pp. 109-110 (e cf. la bibliografia ivi citata; cf. comunque di già SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,11).

¹⁴ Cf. RUFINO, *Hist. Eccl.* X,37; FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* VII,15a; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* VI,2,9; TEODORETO, *Hist. Eccl.* III,21,7; GIOVANNI CRISOSTOMO, *De S. Babyla*, 22, P.G. L, 575A.

¹⁵ Legge del 13 marzo 362, a Secondo, prefetto del pretorio: *Decuriones, qui ut Christiani declinant munera, revocentur...*; cf. anche TEODORETO, *Hist. Eccl.* III,6,5.

amministrativa, per venire in aiuto ai municipi, tolse ai clerici l'esonazione di far parte della curia delle città, allo scopo di assegnare anche a loro i pesi amministrativi e finanziari che tale iscrizione avrebbe significato: questo provvedimento, tuttavia, non deve essere inteso come una misura direttamente anticristiana, bensì come una decisione ispirata dal forte senso di difesa delle tradizioni politiche delle città, alle quali veniva ribadito il compito di provvedere con le proprie forze alla propria amministrazione. Verisimilmente un tale provvedimento, venendo a colpire i privilegi concessi da Costanzo alla chiesa, era considerato di per sé un provvedimento anticristiano: a questi provvedimenti, dunque, Gregorio faceva probabilmente riferimento allorquando osservava che erano stati presi «pubblici provvedimenti contro i Cristiani». Per quanto riguarda l'accusa di spoliazione delle chiese¹⁶ bisogna tener presente che le stesse accuse rivolgevano i pagani nei confronti dei cristiani;¹⁷ probabilmente Gregorio si riferisce all'intento di Giuliano¹⁸ di far fronte alla miseria e all'abbandono in cui era venuto a cadere il culto pagano.¹⁹ Più oscura è la allusione di Gregorio al fatto che, in seguito ai provvedimenti dell'Apostata, i Cristiani non potevano più «far valere le proprie ragioni in giudizio» (IV,96). Forse il nostro scrittore si riferisce ai provvedimenti di Giuliano, con i quali l'imperatore tolse ai vescovi la facoltà di giudicare autonomamente gli ecclesiastici, indipendentemente dalle leggi dello Stato.²⁰ Altri riferimenti all'attività legislativa dell'imperatore si leggono in IV,75: «...l'amministrazione della posta, resa tollerabile e l'aver tolto il peso delle imposte e la scelta dei magistrati e la punizione dei furti e tutte le altre cose che riguardano una felicità momentanea ed effimera e

¹⁶ Cf. SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V,3,1; FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.*, VII,4; SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,11; GIOVANNI CRISOSTOMO, *De S. Babyla*, P.G. L, 559C.

¹⁷ Cf. LIBANIO, *orat.* XVIII,126.

¹⁸ Cf. a questo proposito LIBANIO, *orat.* XVIII,128-129.

¹⁹ Nell'ambito di questa drammatica decadenza del culto pagano si inquadrano i disordini che si verificarono in quel periodo in Siria e in Palestina e di cui ci parla lo stesso GIULIANO, *epist.* 114 Bidez (cf. anche SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V,3,6 sgg.).

²⁰ Il testo di questa legge è andato perduto, ma sembra che un provvedimento di questo genere sia stato effettivamente preso da Giuliano, il quale vi accenna nella già citata lettera agli abitanti di Bostra (*epist.* 114): ποθοῦντες δὲ τὴν προτέραν δυναστείαν, ὅτι μὴ δικάζειν ἔξεστι (437α).

solo l'aspetto esteriore, ma che avrebbero dovuto arrecare grande utilità allo Stato e di cui avremmo dovuto rintronarci le orecchie, sentendole lodare...». Tutti questi vantaggi concreti, osserva Gregorio, sono un nulla rispetto ai danni ben più gravi che sarebbero derivati allo Stato dalla discordia procurata dalla persecuzione. Gregorio si riferisce, come è facile vedere, innanzitutto ai vantaggi arrecati al δῶμος pubblico in seguito alla abolizione delle esenzioni dei pedaggi riservate agli ecclesiastici;²¹ è nota la condanna di Ammiano, pronunciata nei confronti di Costanzo, per aver sostanzialmente rovinato l'amministrazione delle poste con tutti i trasporti pubblici gratuiti riservati ai partecipanti ai numerosi concili tenutisi (e anche, in buona parte da lui voluti) sotto il suo impero (cf. XXI, 16,18). Contro questi abusi sarebbe intervenuto Giuliano, il quale avrebbe preso efficaci provvedimenti, stando a quanto ci riferisce Libanio (*orat.* XVIII,145); e, del resto, lo stesso Gregorio è costretto ad ammettere che questi provvedimenti, sebbene i vantaggi che procuravano fossero inferiori ai danni provocati da altri, erano di per sé opportuni. Anche l'alleggerimento dei tributi fu uno dei cardini della politica amministrativa dell'imperatore;²² la scelta dei magistrati e la punizione dei furti, di cui si parla sempre nel passo sopra citato, si inquadrano nel tentativo giuliano di riforma amministrativa e giudiziaria, al punto che l'imperatore stesso volle occuparsi di persona della amministrazione della giustizia, come ci attesta Ammiano (XXII,10,1-5).²³ Su questo interesse di Giuliano per l'amministrazione della giustizia ritorna poco dopo lo stesso Grego-

²¹ Cf. *Codex Theodos.* VII,5,12 (22 febbraio del 362): *Quoniam cursum publicum fatigavit quorundam immoderata praesumptio et evectionum frequentia, quos vicaria potestas et praesidium adque consularium officia prorogare non desinunt, curam ac sollicitudinem huius rei nos subire compulsi, faciendarum evectionum licentiam cunctis abduximus. Exceptis igitur vobis nulli evectionem licebit facere de caetero*; VIII,5,14 (9 settembre del 362): *qui contra adnotationem manus nostrae plures quam evectio continebit veredos crediderit usurpandos, capitalem rem fecisse videbitur...* Lo stesso atteggiamento critico di fronte a questi provvedimenti di Giuliano, biasimati per partito preso, si legge in SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,1.

²² Cf. GIULIANO, *Misopogon* 365b; S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma 1951, pp. 177 ss.

²³ Ammiano stesso, tuttavia, ammette che Giuliano si lasciò trascinare ad abusi e giudizi poco meditati, come a proposito del famoso processo di Calcedonia contro i sostenitori di Costanzo; vedi a questo proposito anche più oltre, p. 108-109.

rio (V,20-21), allorquando ci traccia un'immagine caricaturale dell'imperatore in questa sua attività: «che cosa dovrei dire dei mutamenti e dei rivolgimenti delle cause, che talora mutavano e rimutavano nel corso di una sola notte ... dal momento che questo illustre uomo voleva amministrare da sé la giustizia, arrogandosi per desiderio di gloria ogni decisione? ... Quando poi assolveva le sue funzioni di giudice riempiva l'aula di grida e di strepiti, come se fosse egli stesso a subire danno e non venisse, invece, in aiuto agli altri...». Una descrizione, questa, che stravolge la figura di Giuliano alla pari della sua attività amministrativa e riformatrice.

Un episodio di questa «persecuzione camuffata» esercitata da Giuliano viene registrato proprio nei confronti della famiglia stessa di Gregorio; facciamo riferimento a quanto avvenne al fratello Cesario, il quale, conosciuto come medico, a quanto ci riferisce Gregorio stesso nell'orazione funebre scritta in morte di lui (7,11), sarebbe stato trattenuto a corte da Giuliano, lui, il figlio di un vescovo e allevato in una famiglia di antica tradizione cristiana. Il soggiorno di Cesario a Costantinopoli coincide con l'impero di Giuliano, e, poiché Gregorio parla dell'avvenimento nel corso di un'orazione funebre, non può che presentare in toni sfumati quel compromesso a cui Cesario si adattò, evidentemente, per non troncare una carriera così bene avviata. Secondo quanto ci narra Gregorio in *orat.* 7,13, Giuliano avrebbe provocato Cesario a una pubblica discussione, sperando di metterlo in difficoltà per le sue idee cristiane, che l'imperatore doveva certamente conoscere essere da lui professate; ad ogni modo, la discussione non sarebbe andata come l'Apostata sperava, perché Cesario avrebbe brillantemente replicato alle obiezioni di Giuliano. Terminato il dibattito, Cesario avrebbe lasciato Costantinopoli e se ne sarebbe tornato a Nazianzo, senza essere molestato: un'altra prova, questa, del tentativo giuliano di convincere, soprattutto le persone colte, senza usare la costrizione (cf. del resto 7,11 e, ancora, 18,32). In tale dibattito, comunque, Cesario si sarebbe comportato da campione della retta fede — e tuttavia, qualche anno prima, cioè ai tempi degli avvenimenti rievocati dall'*orazione* 7 (del 369), Gregorio aveva visto la situazione in modo ben diverso. Ce lo attesta la *epistola* 7, inviata dal Nazianzeno a Cesario proprio nel 362. In essa

Gregorio dichiara senza mezzi termini di essere arrossito, oltre che addolorato, per il comportamento del fratello, e gli rimprovera che tutta la loro famiglia è oggetto di critiche proprio in seguito all'atteggiamento accomodante che Cesario ha assunto di fronte all'imperatore: «ora, dunque, dicono i nostri critici, il figlio di un vescovo fa parte dell'esercito, ora aspira al potere civile, ora non riesce a resistere alle lusinghe del denaro, proprio quanto già è stato acceso il fuoco che investirà tutti noi e gli uomini corrono pericoli per la salvezza della propria anima. E costui non considera che l'unica gloria, l'unica sicurezza, l'unica ricchezza è quella di ergersi coraggiosamente contro le circostanze e di tenersi lontano il più possibile da ogni sacrilegio e da ogni sozzura. Come potrebbe il nostro vescovo esortare un altro a non lasciarsi turbare dalle circostanze e a non lasciarsi frammischiare tra gli idoli? Come potrebbe rimproverare quelli che commettono una colpa del genere, se è lui il primo a non avere piena autorità di parola a casa sua?». È verisimile, dunque, che Cesario, nonostante gli elogi prodigatigli dal fratello dopo la sua morte, sia stato una di quelle persone che, al momento della persecuzione, vennero (almeno in un certo momento) a patti con il potere politico; e questo episodio costituisce una prova di più del vario atteggiamento, non esplicitamente vessatorio, che Giuliano avrebbe assunto nei confronti dei cristiani.²⁴ Sarebbe interessante poter collocare proprio in questo torno di tempo, come ha proposto il Gallay,²⁵ anche l'orazione 15 di Gregorio, quella che è destinata all'elogio dei Maccabei. Il Tillemont e i Maurini, veramente, la collocano in una data molto più tarda (intorno al 373), ma già il Sinko²⁶ aveva notato che essa contiene alcune espressioni (5,920 A: «è bene che vi ricordi le parole dei Maccabei, affinché, in

²⁴ L'atteggiamento compromissorio di Cesario, rimasto alla corte dell'Apostata, è osservato anche da J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze critique de Julien*, in «Studia Patristica» XIV, Texte u. Untersuchungen 117, Berlin 1976, pp. 282-289, p. 286 (ristampato pressoché immutato in: *Une réquisitoire: Les Invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze, L'Empereur Julien...*, cit., pp. 89-98).

²⁵ Cf. P. GALLAY, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943, pp. 76-77.

²⁶ Cf. TH. SINKO, *De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabeorum*, in «Eos» 13 (1907), pp. 1-29.

analoghe circostanze, voi abbiate un esempio del linguaggio dei martiri, così come lo avete della loro lotta»; e ancora, 933 A: «ho bisogno di atleti, in ogni circostanza, in ogni maniera, di ogni famiglia, di ogni età, per resistere tanto alla guerra aperta quanto alle trame insidiose»), che possono indicare una situazione di pericolo, con una minaccia imminente di persecuzione. Quale? Il Sinko stesso pensava alla persecuzione antinicensiana di Valente, posteriore al 365, mentre il Gallay²⁷ propone di risalire all'antica persecuzione di Giuliano, basandosi anche su certi elementi di carattere letterario, che tradirebbero uno scrittore ancora non bene esperto nell'arte del dire, quale poteva essere Gregorio ancora nel 362. Certo, il discorso appare tra i più elaborati dal punto di vista retorico, anche se si tratta di una retorica d'apparato, ostentata, che non raggiunge le finezze delle più squisite elaborazioni letterarie del nostro scrittore. E, per tornare al discorso di sopra, Gregorio insiste più volte, anche alla fine dell'orazione (9,929 A; 12,932 C: τούτους μιμώμεθα), sulla esemplarità dell'atto eroico dei Maccabei, ma bisogna fare attenzione a non ricondurre *tout court* ogni allusione di Gregorio a una precisa situazione politica. Il fatto che lo scrittore consideri utile una meditazione sul comportamento e sulle parole dei Maccabei in vista del presentarsi di un caso analogo al loro non indica necessariamente che quel caso si è già verificato; ma anche che può verificarsi; e l'altra affermazione di Gregorio, che sono necessari degli atleti (cioè dei martiri) e che bisogna guardarsi dalla guerra aperta come dalle insidie, può benissimo essere applicata a una qualunque situazione delle lotte di religione tra ariani e niceni, cioè, in sostanza, a tutta la vita di Gregorio prima della sua intronizzazione a Costantinopoli nel 380. Non resta, quindi, che accontentarsi delle ipotesi.

Alcuni anni più tardi, nel 379, scrivendo l'elogio di Atanasio nell'orazione 21, Gregorio, venendo a trattare dell'impero di Giuliano nell'esposizione della biografia di Atanasio, riprende alcuni dei motivi polemici già presenti nelle due *Invectivae*: l'apostasia di Giuliano è una forma di pazzia, che esplode all'improvviso (21,32,1120 B) e lo spinge

²⁷ Cf. *ivi*.

alla più indegna ingratitudine nei confronti di Costanzo, che si era fidato di lui elevandolo al trono (1120 C). La persecuzione che egli mette in atto è la più disumana di quelle che mai sorsero, perché unisce la persuasione alla costrizione (τὸ πιθανὸν τῇ τυραννίδι μῖξας); egli invidiava, infatti, la gloria che sarebbe provenuta ai cristiani dal martirio (ἐπὶ τοῖς ἄθλοις), per cui l'Apostata impiega tutte le risorse della dialettica e della dottrina allo scopo di piegare i cristiani. Come nella *orazione* 5, così in 21,33 Gregorio ripete che la giustizia divina abbandonò lo sciagurato Giuliano alla vendetta dei Persiani e sottolinea il contrasto tra la gloria con cui era partito per la spedizione e il disonore con cui fu riportato in patria. Alle dicerie che egli riferisce nell'*orazione* 5 (cap. 13ss), sulla morte dell'Apostata si aggiunge qui (1121 B) quella del terremoto che avrebbe scosso la terra, quando se ne seppelliva il cadavere, quasi a mostrare che essa lo rifiutava. Questa insistenza polemica di Gregorio era probabilmente dovuta al fatto che, soprattutto a Costantinopoli, dovevano esserci ancora degli ammiratori di Giuliano: Gregorio accenna a costoro apertamente l'anno dopo (*oraz.* 36,5).

3. Che l'atteggiamento di Gregorio nei confronti dell'Apostata (come, del resto, quello di tutti i cristiani) sia negativo e il suo giudizio di aspra condanna, è noto; ma forse vale la pena soffermarsi un poco sui particolari della rappresentazione di Giuliano, tracciata dal Cappadoce. Infatti — a parte certi punti salienti dell'attività giuliana, come i provvedimenti relativi all'insegnamento, che qui, proprio per questo motivo, non prenderemo in considerazione — la critica ha mostrato un interesse solo superficiale per il resto delle interpretazioni avanzate dal Nazianzeno, condannandole sotto l'accusa generica di «*pamphlet* ferocemente anti-giuliano». Eppure, proprio perché è stato testimone, anche se ostile, del regno di Giuliano, Gregorio può meritare qualche considerazione anche per il giudizio che presenta, per il punto di vista che egli avanza nei confronti della vita dell'Apostata.

Che un tale riesame della figura del nemico sia l'intento dello scrittore, è evidente non solo dall'ampiezza delle due *Invectivae*, ma anche da quanto egli dichiara di proposito all'inizio della prima (IV,20). Il primo episodio — già allora

sicuramente famoso — della vita di Giuliano, a cui Gregorio si riferisce, è la strage della sua famiglia, la sua insperata salvezza e la responsabilità dell'eccidio. Su quest'ultimo punto non so se vi sia accordo tra gli storici moderni; R. Browning²⁸ considera apertamente Costanzo II come il responsabile; il Klein²⁹ ritiene responsabile dell'eccidio l'esercito, secondo la versione «ufficiale» dei fatti che doveva circolare allora, probabilmente per ispirazione dello stesso Costanzo. Gregorio aderisce a questa versione in IV,21, attribuendo la colpa all'esercito, così come la attribuiva Filostorgio (*Hist. Eccl.* II,16), e, quel che più conta, lo stesso Giuliano nel *Panegirico di Costanzo* (12,17a): «costretto dalle circostanze, pur tuo malgrado, non potesti impedire il delitto di altre persone». Ma più tardi l'Apostata, divenuto ribelle al suo imperatore, nel pieno della contesa, smaschera la falsità di questa versione ufficiale dei fatti: «come dicevo, dunque, quelle persone andavano ripetendo queste affermazioni e soprattutto cercavano di convincerci che alcune cose Costanzo le aveva fatte perché era stato ingannato, altre perché aveva dovuto cedere alla violenza e ai tumulti di un esercito disordinato e sedizioso. Queste ciance, dunque, ci rintronavano le orecchie, allorquando eravamo rinchiusi in una campagna della Cappadocia» (*Epist. ad Athen.* 3,271b). Ma Gregorio non solo segue la versione ufficiale dei fatti, ma addirittura attribuisce a Costanzo il merito della salvezza di Giuliano, contrastando, in questo, con la versione di altre testimonianze, sia cristiane sia pagane.³⁰ (cf. IV,21). E comunque, anche Gregorio, quasi nel tentativo di trovare una giustificazione meno di parte e più obiettiva, aggiunge: «in primo luogo Costanzo (scl., nel salvare i nipoti) pensava di trovare una giustificazione per i disordini accaduti al principio del suo dominio, come se essi fossero stati compiuti contro il suo parere; in secondo luogo anche perché intendeva mostrare la sua magnanimità con l'associarsi all'impero;

²⁸ Cf. R. BROWNING, *The Emperor Julian*, London 1976, p. 35.

²⁹ Cf. R. KLEIN, *Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constatins des Großen*, Byzantinische Forschungen VI, Amsterdam 1979, pp. 101-150.

³⁰ Giuliano sarebbe scampato alle mani dei carnefici grazie solamente alla sua giovane età, secondo LIBANIO (*orat.* XVIII, 9 ss.), SOCRATE, (*Hist. Eccl.* III,1,6-8), SOZOMENO (*Hist. Eccl.* V,2,9).

in terzo luogo, per rendere più saldo il suo dominio con tale associazione» (IV, 22): come si vede, Gregorio corregge, sia pure in modo non esplicito, il suo precedente giudizio, che attribuiva a Costanzo senza limitazioni il merito di aver salvato Gallo e Giuliano.

Il Nazianzeno accenna poi (IV,22) al soggiorno dei due giovani a Macellum, una isolata residenza della Cappadocia. Tale soggiorno è presentato e dipinto da Gregorio³¹ con colori idilliaci: i due giovani vivevano a Macellum liberi da ogni preoccupazione, senza nessun altro impegno che non fosse lo studio. Naturalmente, come ben sanno gli studiosi di Giuliano, la descrizione che quest'ultimo fa di quel periodo della sua vita è ben diversa: isolati da ogni rapporto con la vita civile, dalle città e dalla politica, sorvegliati e spiati come nemici da quei sinistri personaggi dei quali Costanzo era solito circondarsi (cf. *epist. ad Athen.* 3,271bc). È nota, del resto, l'ostilità che i peggiori consiglieri di Costanzo, come l'eunuco Eusebio, mostravano nei confronti di Giuliano,³² e comunque è già stato osservato da molti che Costanzo, tanto più se colpevole della strage della famiglia di Giuliano, non doveva poi fidarsi molto nemmeno di quest'ultimo, anche se lo aveva salvato.

Dopo questi brevi accenni alla giovinezza dell'Apostata, Gregorio affronta poi un problema di grande portata: come giudicare la apostasia di colui che era stato il primo principe battezzato cristianamente fin dalla gioventù; come intendere l'abbandono della fede nella quale era stato allevato. Gregorio insiste quindi sulle manifestazioni della fede religiosa di Giuliano (IV,24), per poterne mettere poi in risalto la falsità, rivelatasi alla prova dei fatti; il principe ci viene presentato mentre «legge al popolo i libri divini insieme al fratello» (IV,23) o innalza basiliche in onore dei martiri cristiani (IV,24).³³ Circa la costruzione di questa chiesa, Gregorio non è in grado di fare il nome del martire; Sozomeno, che riferisce lo stesso episodio, parla di s. Mamante, che era

³¹ E così pure da SOZOMENO (*Hist. Eccl.* V,2,9ss).

³² Cf. AMMIANO, XIV, 11,2; XXI, 15,4.

³³ Sull'educazione cristiana di Gallo e Giuliano, cf. anche EUNAPIO, *Vit. Sophist.* VII,6-8 ss. (Massimo di Efeso) e SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V,2,10.

particolarmente venerato a Cesarea e di cui esisteva una chiesa anche a Nazianzo;³⁴ tuttavia né Teodoreto (*Hist. Eccl.* III,2) né Basilio (*in S. Mamantem*, P.G. XXXI,589 C) riferiscono questo episodio. La descrizione di Gregorio, certo, come osserva il Bidez,³⁵ è viziata da una deformazione letteraria, perché Giuliano e Gallo che offrono i loro sacrifici a Dio sono presentati come una coppia che imita l'atteggiamento di Caino ed Abele; tuttavia l'episodio difficilmente sarà stato inventato di sana pianta e, anche ammesso questo, può essere considerata pur sempre veritiera la attestazione di Gregorio circa l'iniziale adesione di Giuliano al cristianesimo e il suo assiduo esercizio delle pratiche religiose, anche se lo scrittore insinua più di una volta (IV,24 e 30ss) il dubbio che in tale condotta Giuliano non fosse sincero: è evidente che era più utile, per svolgere la propria polemica, presentare nell'Apostata un cristiano falso fin dall'inizio, che si sarebbe svelato poi, nel seguito degli avvenimenti — così come, per converso, per analoghe (e opposte) tendenze propagandistiche, tornava utile all'Apostata presentare il suo cristianesimo come qualcosa di non sincero, ma dovuto alla necessità di sottostare alla forza e alla tirannide altrui.

Parimenti imbarazzante doveva essere per Gregorio (ammesso, d'altra parte, che fosse ben informato su come si svolsero realmente i fatti: quello che poteva sapere uno storico come Ammiano o uno partecipe agli avvenimenti, come Giuliano, era ben diverso, grazie alle fonti a cui potevano attingere, da quello che poteva apprendere uno che viveva a Nazianzo)³⁶ — parimenti imbarazzante, dicevamo, il formulare un giudizio imparziale su Gallo e Costanzo e sull'assassinio del primo. Così, se nel confronto tra Giuliano e Gallo, lo scrittore assegna a quest'ultimo il ruolo di Abele, nel confronto tra Costanzo e Gallo, la giustizia sta dalla parte dell'imperatore: giusta fu l'ira di Costanzo, quando punì il più anziano dei due fratelli (cioè Gallo) (IV,40).

³⁴ Cf. SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V,2,12.

³⁵ Cf. J. BIDEZ, *Vie de Julien l'Empereur*, Paris 1930, pp. 27 sgg.

³⁶ L'informazione che Gregorio ha su Gallo è (come anche per altre questioni, del resto) limitata. Così, se egli sottolinea la fede religiosa del Cesare, tace del tutto (forse per ignoranza) sulla sua adesione all'arianesimo e sulla sua protezione di Aezio (cf. FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* I,28; GREGORIO NISSENO, *Contr. Eunom.* I, p. 38,5 Jaeger).

Ma anche Giuliano fu poi eletto Cesare da Costanzo: ebbero anche questa fu una azione pietosa dell'imperatore cristiano; circa il modo in cui si svolsero i fatti, sia quelli dell'incoronazione di Giuliano a Milano, sia gli avvenimenti successivi (le vittorie di Giuliano in Gallia sui barbari), Gregorio è molto succinto: in V,8 accenna brevemente ad «alcune vittorie riportate contro i barbari di occidente». Il problema fondamentale, per lui, è quello di giustificare Costanzo per avere nominato Cesare una persona indegna di siffatto onore, come poi si sarebbe rivelato Giuliano. Il modo in cui procede il nostro scrittore nella sua interpretazione dei fatti è esclusivamente moralistico e psicologico; egli ribadisce le lodi di Costanzo («l'imperatore che per senno ed acume superava gli imperatori non solo dei suoi tempi, ma anche quelli dei tempi passati»: IV,34; «... anche se ci arrecò qualche molestia non lo fece per disprezzarci né per disonorarci, né per favorire altri invece che noi, ma perché tutti fossimo una cosa sola e fossimo d'accordo e non ci dividessimo con gli scismi»: IV,37).³⁷ Quanto all'errore commesso nel trattare così onorevolmente una persona indegna come Giuliano, il motivo deve essere rintracciato nel fatto che colui che è così onesto, come era Costanzo, non può vedere negli altri la malvagità. Certo, si può pur sempre rimproverare Costanzo di eccessiva semplicità, per non dire dabbenaggine, per avere accresciuto il potere e l'onore proprio di quella persona che si sarebbe rivelata poi il suo mortale nemico. Anche a questo problema la risposta è di tipo moralistico: Costanzo nominò Cesare Giuliano soprattutto perché sperava che costui, una volta avuto tale potere, sarebbe stato più mite, perché, come fanno i grandi imperatori, avrebbe fatto affidamento sulla propria potenza; cioè sarebbe stato escluso ogni motivo di ribellione, in quanto il personaggio sarebbe stato soddisfatto nella sua ambizione (IV,39-41). E, per ribadire la nobiltà dell'operato di Costanzo, Gregorio ripete, accanto a queste sommarie considerazioni, le lodi del suo eroe (IV,34-38).

³⁷ Un'interpretazione apertamente favorevole e acritica, che contrasta con quello che persino un pagano poté osservare (Ammiano Marcellino osserva, come è noto, che Costanzo sfigurò la originaria essenza del cristianesimo e la sua innata *simplicitas*: cf. XXI,16,18).

Possiamo mettere da parte ogni ulteriore considerazione sulla breve sezione (IV,43-45) in cui Gregorio prende lo spunto dalla formazione pagana di Giuliano, da costui sviluppata proprio in quegli anni, per gettare il discredito sulle dottrine filosofiche della greicità; l'attacco è motivato, come ben si comprende, dall'interesse dell'Apostata per la filosofia. In ogni caso non vi è niente, nelle parole di Gregorio, che oltrepassi la più banale e trita polemica antipagana, alla quale il cristianesimo era avvezzo fin dai tempi della apologetica.

Analogo contrasto tra l'interpretazione polemica, avanzata da Gregorio, e l'autodifesa che ne fa Giuliano, si riscontra a proposito della ribellione del Cesare a Costanzo. Gregorio la definisce *tout court* come un atto di arroganza e di audacia (IV,46), ignorando totalmente, a quanto sembra (ma, ripetiamo, questa ignoranza poteva essere dovuta anche a mancanza di informazione), il ruolo svolto dall'esercito durante l'episodio di Parigi, che noi invece leggiamo narrato con abbondanza di particolari da Ammiano Marcellino (XX,4). Al contrario, Giuliano, nell'*epistola agli Ateniesi* (11,284bc) ribadisce di essere stato completamente all'oscuro di tutto quello che si stava preparando in suo favore; lo stesso Ammiano, comunque, anche se più ricco di particolari, sembra accettare la versione ufficiale giuliana, che il ribelle non pensava affatto alla corona imperiale, che gli sarebbe stata quasi imposta a viva forza dall'esercito ammutinatosi. Tanto meno serviva allo scopo denigratorio del Nazianzeno ricordare i lunghi negoziati che si svolsero tra Giuliano e Costanzo dopo l'incoronazione del primo a Parigi e che durarono tutto il 360.³⁸ Gregorio ci mostra Giuliano immediatamente in marcia alla volta dell'Oriente, per dare attuazione al suo piano criminoso, per assicurare il successo alla sua rivolta così bene iniziata. «Con il pretesto di giustificarsi dell'episodio dell'incoronazione, ma in realtà per impadronirsi del potere assoluto e per godere dell'ammirazione di

³⁸ Costanzo, alla notizia dell'incoronazione di Giuliano, si lasciò prendere da una violenta, ma breve collera, ma si limitò a richiamarlo all'ordine (AMMIANO, XX,9,2-4); le trattative continuarono lungo tutto il 360 e non furono interrotte da Costanzo (cf. AMMIANO, XX,8,4ss; GIULIANO, *epist. ad Athen* 285cd; LIBANIO, *orat. XVIII*, 100ss).

tutti per questo bell'atto di ingratitudine» Giuliano procede a marce forzate verso l'Oriente (IV,46); e, ad ogni modo, può essere interessante osservare che, secondo Gregorio, siffatta rapida avanzata era tutt'altro che travolgente: «egli procedeva più con lo scansare (la battaglia) che con il vincere» (IV,47): ogni particolare apparentemente favorevole alla figura di Giuliano (come qui, quello che metterebbe in evidenza la sua prontezza, la sua celerità e la sua audacia) è immediatamente ridimensionato da una osservazione malevola, che lo scrittore si affretta ad avanzare.

Ma l'audace impresa ha successo, perché Giuliano entra in Costantinopoli, favorito inaspettatamente dall'improvvisa morte di Costanzo. Gregorio allora si pone (come dovettero porsi molti suoi contemporanei) la domanda, senza dubbio antistorica, ma facile a sorgere, del «cosa sarebbe successo se...». Giuliano avrebbe avuto pari fortuna nella sua ribellione, se Costanzo non fosse morto improvvisamente? Una domanda, dicevamo, antistorica, e pure probabilmente tale che se la posero altri insieme con Gregorio; questi replica che, se Costanzo non fosse morto all'improvviso, Giuliano si sarebbe accorto della temerarietà della sua condotta e avrebbe pagato il fio della sua ribellione prima ancora che questo compito di giustizieri fosse stato assunto dai Persiani (IV,48). La spedizione persiana è presentata qui, come normalmente da Gregorio nelle *Invectivae*, quale giusta punizione inflitta da Dio all'Apostata; sembra, tuttavia, che la situazione di Giuliano fosse, all'inizio della sua marcia contro Costanzo, alquanto pericolosa, dato che Costanzo, impegnato nei preparativi per una guerra contro i Persiani (cf. Amm. XXI,13ss), non aveva ancora avuto il modo di prendere in seria considerazione la minaccia che gli veniva da occidente; addirittura Gregorio insinua l'ipotesi che la morte di Costanzo, avvenuta così inaspettatamente e con tanta fortuna per Giuliano, sia stata il risultato di un avvelenamento, che Giuliano avrebbe perpetrato per mezzo di alcune persone fidate, cosicché, egli osserva, la sua azione non era tanto guidata da una prescienza ispiratagli dai demoni, che Giuliano si vantava di possedere (cf. Amm. XXI,2 ss), bensì una conoscenza procuratagli dalla sua stessa malvagità (IV,47).³⁹

³⁹ L'accusa di avvelenamento da parte di Giuliano non è ripresa da nessuno

Sempre nell'ambito della attività militare di Giuliano, Gregorio affronta poi, a partire da IV,48, i problemi che Giuliano dovette risolvere nei suoi rapporti con l'esercito, una volta divenuto imperatore. L'esercito, così ci fa osservare Gregorio, era composto di cristiani, sì che l'Apostata ebbe gravi problemi a indurlo a seguirlo nel suo ritorno al paganesimo. Anche più oltre (IV,65) Gregorio parla della presenza di 7.000 soldati cristiani nell'esercito di Giuliano, anche se non possiamo essere certi della esattezza di un numero così preciso. Tuttavia, sempre in IV,64, Gregorio osserva che Giuliano non dovette andare incontro a un insuccesso, come invece vorrebbe fare intendere il nostro scrittore, perché: «Giuliano riesce a convincere i soldati che egli considerava i più proclivi, o perché erano schiavi degli onori o perché erano di animo così semplice da lasciarsi sviare dalla retta strada e non avevano altra legge che la volontà dell'imperatore». Un altro episodio è descritto da Gregorio con abbondanza di particolari, e cioè quello relativo all'abolizione del vessillo portante il segno della croce (IV,66):⁴⁰ tuttavia, anche a questo proposito non sembra che vi siano state reazioni particolari da parte dell'esercito.⁴¹ Più grave sembra essere stato un episodio, narrato anch'esso con toni fortemente drammatici da Gregorio (IV,84ss), della restituzione del donativo all'imperatore da parte di alcuni soldati, allorquando questi si sarebbero accorti che, per ottenerlo, avrebbero bruciato alcuni grani di incenso in onore degli dèi, compiendo così un atto di culto idolatrico. In seguito a questa ribellione Giuliano avrebbe

altro storico: AMMIANO MARCELLINO (XXI,15,1-3) e SOCRATE (*Hist. Eccl.* III,47) la ignorano totalmente.

⁴⁰ Cf. anche SOCRATE, *Hist. Eccl.* III,11; SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V,17.

⁴¹ A.H.M. JONES (*Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di A. Momigliano, Torino 1968, pp. 21-43) fa derivare questa indifferenza religiosa dal fatto che l'esercito era formato da uomini strappati dal loro ambiente usuale e gettati in un mondo nuovo, dove non avevano nulla di familiare: «nei loro villaggi i contadini erano attaccati ostinatamente alle abitudini e alle credenze antichissime della loro comunità, ma una volta sottoposti agli ufficiali incaricati del reclutamento, trasferiti in province lontane e mescolati ad una folla eterogenea di estranei, finivano per essere completamente disorientati. I vecchi dèi erano troppo lontani, e i contadini, sconcertati, accettavano il culto prevalente nell'esercito» (p. 31).

punito quei soldati con l'esilio, seguendo, in sostanza, quel criterio che egli avrebbe mantenuto nel corso della sua persecuzione, e del quale si è parlato sopra (p. 88ss), cioè quello di non fare dei martiri.

Anche questo è un episodio della cui autenticità e delle cui dimensioni non possiamo essere certi; tuttavia sembra che si possa dire, nel complesso del problema, che la fedeltà dell'esercito a Giuliano, indipendentemente dalla fede religiosa dei soldati e dell'imperatore, sia stata indiscussa; non si hanno notizie di ribellioni militari di qualche rilievo durante nessuna delle due pericolose campagne condotte da Giuliano, né quella contro i Germani né quella sfortunata contro i Persiani. Da un lato questo fatto può essere inteso come una dimostrazione della sostanziale indifferenza dell'esercito di fronte ai problemi religiosi, dall'altro come una prova che la presenza di cristiani nell'esercito romano non procurò a Giuliano seri problemi né quando si ribellò a Costanzo né quando prese certi provvedimenti anticristiani anche relativamente all'esercito. Sembra, in sostanza, che Gregorio abbia ingrandito certi episodi isolati, così come avrebbe fatto, in un altro ambito, per l'episodio di Marco Aretusio (v. sopra, p. 92).

Comunque sia (per tornare all'esame dei motivi della IV orazione del Nazianzeno), Giuliano, prevenuto durante la sua marcia verso Costantinopoli dall'inaspettata morte di Costanzo, entra trionfante nella capitale dell'impero e, per prima cosa, «trasforma la corte, sbarazzandosi di alcuni personaggi con il mandarli a morte o allontanandoli dal palazzo imperiale, non solo perché erano stati favorevoli al grande imperatore (cioè a Costanzo), ma anche perché lo erano stati verso quello che è l'imperatore più grande di tutti (cioè Cristo), e quindi erano nemici di Giuliano sia per l'una sia per l'altra ragione» (IV,64). Qui Gregorio fa riferimento all'episodio del processo di Calcedonia, inteso da Giuliano a tutti i vecchi sostenitori di Costanzo che più gli erano apparsi responsabili della ostilità nei suoi riguardi o di particolari colpe durante il principato del morto imperatore. Non è nostra intenzione riesaminare il caso del processo di Calcedonia, a quali criteri esso fu ispirato, né, tanto meno, giudicarlo come un atto di severa, ma necessaria giustizia, o come un provvedimento

vendicativo preso da Giuliano nei confronti dei suoi nemici: si sa, del resto, che anche dei convinti sostenitori di Giuliano, come Ammiano Marcellino (cf. XXII,3,4), non lesinarono le loro critiche a Giuliano a proposito dell'operato del tribunale di Calcedonia.

Non meraviglia, dunque, riscontrare anche in Gregorio un atteggiamento critico nei confronti del comportamento di Giuliano divenuto imperatore; tuttavia al Nazianzeno non viene nemmeno in mente che la corte di Costantinopoli pullulava di spregevoli personaggi, l'operato dei quali aveva contribuito a screditare l'impero di Costanzo, già di per sé incline, per il suo animo sospettoso, a prestar fede ai calunniatori. Lo stesso Ammiano, che pure, come si è detto, critica l'operato del tribunale di Calcedonia, fa in un contesto contiguo a quello, una descrizione dell'opera di «risanamento» della corte di Costantinopoli che vuole essere, sostanzialmente, una giustificazione del comportamento del nuovo imperatore (XXII,4).

Un altro rimprovero che Gregorio muove all'Apostata è quello di aver scelto i suoi funzionari tra i letterati (IV,43): un'accusa un po' sibillina nella sua formulazione (anche se confermata da quanto sappiamo essersi oggettivamente verificato: Giuliano intrattenne i migliori rapporti con Massimo di Efeso, Saluzio, Libanio, Temistio e altri letterati; inoltre, Libanio⁴² elogia esplicitamente Giuliano per questo indirizzo dato alla sua politica). In realtà questa accusa deve intendersi nel senso che i letterati, chiamati a collaborare con l'Apostata, sono i letterati pagani, i quali aiutavano il nuovo imperatore nella restaurazione della cultura e della religione antiche. Gregorio vide (e giustamente, in fondo) nell'atteggiamento munifico di Giuliano nei confronti delle più significative personalità della cultura pagana un'espressione di quella ostilità al cristianesimo, un'altra forma di quella *blanda persecutio* che gli premeva smascherare. Non meraviglia, del resto, che Libanio, in questo medesimo contesto, abbia rimproverato, invece, Costanzo di essersi servito, per l'amministrazione dello stato, di tutte le persone più ignoran-

⁴² Cf. LIBANIO, *orat.* XVIII,160.

ti, conformemente al suo disprezzo per la cultura.⁴³ Da quel momento, comunque, cioè dall'insediamento a Costantinopoli, unico signore dell'impero, Giuliano (per dirla con le parole di Ammiano Marcellino),⁴⁴ *pectoris patefecit arcana et planis absolutisque decretis aperiri templa, arisque hostias admoveere et reparari deorum statuit cultum*. La restaurazione del paganesimo comincia, dunque, con la incoronazione a Costantinopoli. Anche Gregorio sostanzialmente conferma quella che doveva essere apparsa, esteriormente, la metamorfosi dell'imperatore, la sua effettiva trasformazione da cristiano in apostata. Colui che fino ad allora era apparso soprattutto come un ribelle all'imperatore legittimo appare ora anche ribelle a Dio; da qui la necessità di interpretare tutti i suoi atti precedenti, e vedere se essi si confacevano a quanto è emerso dopo in piena luce. A questa problematica molto elementare Gregorio (e verisimilmente la *communis opinio* dei cristiani) rispose di sì: anche il precedente comportamento di Giuliano era ispirato alla medesima empietà; non si trattava, insomma, di un errore, di un traviamiento momentaneo di un uomo, mal consigliato da amici pericolosi, e quindi, in quanto tale, in fondo anche perdonabile. No, la persecuzione fu la manifestazione finale, definitiva, di una natura sostanzialmente perversa, che tale si era mostrata anche nei suoi comportamenti precedenti. Ma anche Giuliano, in fondo, volle, dal suo punto di vista, giustificarsi dall'accusa di incoerenza e nelle sue dichiarazioni ufficiali e politiche non fece altro che ribadire come fin da piccolo egli fosse rimasto fedele alla religione degli antichi e che solo perché dovette cedere alla prepotenza e all'arbitrio altrui tali convinzioni non vennero alla luce. Anche Giuliano doveva, in un certo senso, spiegare alla opinione pubblica il motivo di quella *blanda persecutio*.

4. L'atteggiamento di Gregorio nei confronti della persecuzione di Giuliano non gode, in generale, di buona fama. Gli studiosi moderni sono inclini a considerare le sue due

⁴³ Costanzo avrebbe reclutato la sua burocrazia tra incolti *notarii* e tachigrafi, secondo LIBANIO (*orat.* XVIII,158 e 160; LXII,8-11).

⁴⁴ Cf. XXII,5,2.

Invectivae come poco più di un libello ferocemente antigiliano. Nella riabilitazione — senza dubbio giustificata — di cui gode nei nostri tempi la figura dell'Apostata a paragone di quelle squallide personalità che furono Costanzo II e Valente, l'atteggiamento del Nazianzeno è generalmente criticato come falsato *a priori* da una ostilità preconcepita. Ma, proprio per la serietà e la validità culturale e civile che caratterizzano la restaurazione giuliana, si deve ammettere che Gregorio, dal suo punto di vista, aveva ragione. Non si può, da filologi da tavolino, apprezzare gli sforzi dell'Apostata di ritornare ai tempi antichi, di valorizzare l'elemento civile dell'ellenismo, il sogno di essere il restauratore delle antiche religioni avite, e contemporaneamente accusare Gregorio di non aver compreso e accettato benevolmente tali sforzi, che all'atto pratico, tornavano a danno della chiesa cristiana. Non si può chiedere a Gregorio di non essere cristiano, e non si può pretendere che lo scrittore, che visse e vide personalmente (anche se non sperimentò di persona la persecuzione) la breve esperienza della restaurazione giuliana, approvasse e apprezzasse le rivoluzionarie innovazioni dell'imperatore filosofo, incluse quelle che miravano a negare e combattere il cristianesimo, l'odiata religione dei Galilei. Questo giudizio lo possiamo formulare noi, che non siamo toccati dai provvedimenti di Giuliano e abbiamo visto nelle esperienze storiche e politiche dell'ottocento e del novecento una giovevole reciproca tolleranza tra autorità statale e autorità ecclesiastica, tra stato e religione: non lo possiamo pretendere da chi dovette subire quei provvedimenti e fu esposto al pericolo che essi rappresentavano.

Un'altra critica che viene rivolta a Gregorio è quella di avere preferito, nelle due *Invectivae*, un imperatore cesaropapista e autoritario come Costanzo II a un sovrano illuminato e filosofo come Giuliano. Ma anche qui si commette un errore di prospettiva storica. Pur con tutti i suoi lati negativi, Costanzo II era sempre un cristiano; i suoi provvedimenti ostili alla fede di Nicea furono senza dubbio violenti, ingiustificati e autoritari, ma di colpo sparirono agli occhi di Gregorio (il quale, tra l'altro, fu della generazione posteriore a quella di Atanasio, di Ilario e di Lucifero, e quindi non sperimentò di persona l'ostilità di Costanzo contro i niceni) di fronte a una linea di condotta, come quella di Giuliano,

che si riprometteva non di intervenire solamente nelle questioni interne alla Chiesa, ma addirittura di eliminare gradualmente ogni prestigio e ogni forza vitale del cristianesimo. Più tardi, del resto, quando la vicenda di Giuliano fu conclusa, e Gregorio vide il passato con sufficiente distacco, anch'egli fu in grado di formulare, su Costanzo, un giudizio negativo, che investiva soprattutto quei sinistri personaggi, gli eunuchi di corte, che rimangono nella nostra mente, segnati col marchio dell'infamia dalla descrizione di Ammiano Marcellino.

E inoltre, queste due invettive, che godono di così cattiva fama, si chiudono con un messaggio nobilissimo, che tutti gli studiosi, attenti solo alla figura di Giuliano e tesi alla rivalutazione dell'imperatore filoellenico, hanno trascurato. La persecuzione ha avuto una sua funzione benefica suo malgrado, aveva osservato Gregorio fin dalle prime battute (IV,31-32), cioè quella di punire i cristiani che si erano abbandonati a un modo di vivere inaccettabile e tutto pagano, con il desiderio delle ricchezze, la gioia del potere, la discordia fraterna: i cristiani del suo tempo erano, insomma, totalmente mutati da quelli dell'età eroica del cristianesimo, da quelli che avevano vissuto il periodo tragico e pur sublime delle persecuzioni precostantiniane. Ma i cristiani furono poi castigati dalla persecuzione di Giuliano, e furono corretti (παιδευθέντες): siano, dunque, ben consci di questa παιδαγωγία divina ed evitino di peccare una seconda volta, meritando una seconda punizione (V,33,708 A). La persecuzione, pertanto, ha avuto una funzione pedagogica: passata la tempesta, «mostriamoci degni non di quello che abbiamo subito, ma di quello che in un secondo momento abbiamo ottenuto. Facciamo ammenda di quella disgrazia che ci ha colpiti, perché non siamo stati abbandonati, come dei malvagi, nelle mani dei pagani, ma siamo stati castigati come dei figli. Non dimentichiamoci della tempesta ora che è venuto il sereno; non dimentichiamo la malattia, adesso che siamo in buona salute; non dimentichiamo la schiavitù, ora che siamo stati condotti sani e salvi a Gerusalemme; non dimentichiamo l'Egitto, scampati dall'Egitto; non rendiamo il tempo della sofferenza migliore del tempo del sollievo — e questo avverrà, se apparirà che prima siamo stati umili e modesti, ora, invece, siamo esaltati e superbi e ricadiamo

una seconda volta nei medesimi peccati che hanno causato le sciagure che ci hanno colpito ... Cerchiamo di convincerci che è più facile ricostituire la buona sorte che si è dileguata che mantenere quella che ci è toccata per dono di Dio (quella, infatti, è prodotta dalla moderazione, questa è distrutta per pigrizia dell'anima) e che i corpi malati si ricreano con le cure e con l'astinenza, ma, una volta ristorati, se cedono alla disattenzione e all'ingordigia, poco alla volta si indeboliscono di nuovo e ricadono nelle medesime malattie. Consci di tutto questo, ammaestrandonci l'un l'altro, siamo padroni di noi stessi, e la nostra vita, in questa situazione, sia ispirata alla moderazione (V,34)».

La moderazione, dunque, il σωφροεῖν, deve ispirare i cristiani nell'ora della vittoria; non cedano alla gioia sfrenata (che pure doveva essere diffusa, dopo la scomparsa della tempesta) (V,35). «E intendo fare un altro discorso, un discorso che è duro, lo so, e male accetto ai più, perché l'uomo che coglie l'occasione di ricambiare il male subito, tanto più se ha un giusto motivo di ira per tutto quello che dovette soffrire, non è affatto disposto ad ascoltare una parola che ponga un freno e soffochi l'ira — e ciononostante bisogna ascoltarla, questa parola, e accettarla. Non godiamo di questa situazione con ingordigia, non esultiamo nella licenza, non diveniamo crudeli con chi ci ha offeso, non facciamo quello che prima condannammo, ma, approfittando della mutata situazione solo quanto basta per sfuggire al male, odiamo tutto quello che sa di vendetta! È giustizia sufficiente, per coloro che sono moderati, la paura che ora prende coloro che ci afflissero e il loro aspettarsi di dover subire quelle punizioni che si meritavano e l'esser tormentati dalla propria coscienza. Ché, anche se in effetti non lo si subisce, già si subisce quello che si teme di subire e si è puniti più dolorosamente da se stessi, forse, che dagli altri. Non vogliamo misurare la nostra ira; cerchiamo di apparire dei vendicatori meno rigorosi del giusto e, dal momento che non possiamo rivendicare tutto, perdoniamo tutto; siamo in questo migliori e più nobili di quelli che ci hanno fatto del male; mostriamo che cosa insegnano loro i demoni e in che cosa, invece, ci educa il Cristo...» (V,36). «Vinciamo con la mansuetudine coloro che ci hanno tiranneggiato dispoticamente e soprattutto sia l'amore per il prossimo quello che

perdona e la efficacia del comandamento di Dio, la quale commisura nei nostri confronti il medesimo amore che noi abbiamo per gli altri, in quei peccati per i quali noi abbiamo bisogno di quell'amore: sappiamo, infatti, che con quel metro con cui abbiamo misurato, noi saremo misurati. Se qualcuno è ancora molto amareggiato, affidiamo a Dio e al tribunale di lassù coloro che ci hanno afflitto; non anticipiamo con le nostre mani niente della pena futura. Non pensiamo alle proscrizioni, non portiamo in tribunale, non esiliamo, non maltrattiamo con le percosse; per dirla in breve, non facciamo niente di tutto quello che abbiamo sofferto. Rendiamoli più buoni, se possibile, con il nostro esempio. Se un figlio è stato offeso, se è stato offeso il padre, la moglie, un consanguineo, un amico o un altro delle persone care, facciamo in modo che in ciascuno le offese ricevute trovino la giusta mercede, convincendoli a sopportare con fermezza quello che hanno subito: questo sarà il dono più grande che possiamo fare loro. Volete che vi dica qual è il maggior vantaggio di cui godiamo? I nostri persecutori sono inseguiti dalle grida della folla e delle città, nei teatri, nelle piazze, nei luoghi di riunione; si esaltano gli antichi fatti, si condannano quelli recenti e — cosa mirabile! — gli stessi idoli sono trascinati nella polvere da quelli che furono loro compagni della persecuzione, in mezzo alle grida di condanna, perché essi li hanno ingannati così a lungo e alla fine, anche se tardi, la loro impostura è stata smascherata, e colui che ieri li adorava oggi li insulta. Quale risultato migliore di questo noi possiamo andare cercando? Questo è quello che avviene ora, e forse è poco per i miseri: ma verrà un tempo in cui vedrò coloro che mi offesero e il grande loro condottiero piangere la propria malvagità, allorquando ogni iniquità sarà giudicata e punita» (V,37).

Ci siamo dilungati con questa citazione, perché era opportuno lasciar parlare Gregorio: questo scrittore, accusato di odio cieco nei confronti della nobile e sfortunata figura di Giuliano, incapace di comprendere il nobile messaggio dell'ellenismo, fu capace, invece, di comprendere qualcosa che è al di sopra di tutte le lotte politiche e di tutte le ideologie. Esultò, sì, quando il nemico venne meno, ed esultò in modo forse fin troppo umano, ma fu in grado, nel momento della vittoria, di limitare la propria vendetta a una

contrapposizione tra la verità e l'idolatria; quando le circostanze glielo permettevano (e sicuramente moltissimi lo spingevano ad approfittarne) non esercitò la vendetta, ma il perdono; non volle, né allora né in seguito, né con i pagani né con gli eretici (allorquando, anche contro di loro avrebbe potuto far pagare il fio delle violenze subite), fare giustizia umana, ma affidò la valutazione di tutto a quel Dio che misurerà con quel metro con cui avremo misurato.

V

RIFERIMENTI EPIGRAFICI ALLE PERSECUZIONI DEL IV-V SECOLO

DANILO MAZZOLENI

Il mio intervento è strutturato in due parti, ognuna delle quali è indipendente dall'altra, anche se strettamente connessa con le tematiche trattate in questa sede: la prima si occupa dei riferimenti epigrafici alle persecuzioni del IV e del V secolo; la seconda analizza un certo numero di iscrizioni legate a varie forme di sopravvivenze di paganesimo in diverse aree dell'*orbis christianus antiquus*. Se il primo argomento non è mai stato finora oggetto di indagini complessive specifiche, il secondo è stato in gran parte inglobato in contributi di carattere prevalentemente storiografico, più che epigrafico. A questo proposito, si può notare che un gruppo di iscrizioni di alcuni personaggi fautori della conservazione del paganesimo sono state forse anche troppo esaminate e «sezionate», rischiando di perdere talora di vista la peculiarità dei monumenti e il contesto in cui essi si collocano. In ogni caso, proprio in questo genere di studi sulla tarda antichità si dimostra ancora una volta la straordinaria importanza delle fonti epigrafiche per la ricostruzione storica.

Certo, gli argomenti affrontati in questo convegno sono di tale portata e complessità nelle loro implicazioni, da rendere molto difficoltoso un esame sintetico degli elementi offerti dalle iscrizioni. Specie per quanto riguarda le attestazioni concernenti vari tipi di sopravvivenze di cariche, riti o pratiche connesse con il paganesimo, si è preferito perciò concentrare l'attenzione su un numero limitato di monumenti iscritti, scelti criticamente fra i più significativi e soprattutto fra quelli di più recente acquisizione, cercando di metterne in

rilievo, sia pure in termini doverosamente concisi, il valore epigrafico e storico.

1. Se non mancano le notizie delle fonti letterarie relative a martiri cattolici vittime di violenze locali di pagani o scismatici in epoca postdiocleziana, bisogna ammettere che l'apporto dell'epigrafia in questo senso si rivela numericamente scarso. Non è noto, in pratica, nessun riferimento in iscrizioni alle persecuzioni, sia pur limitate e diverse dalle precedenti, di Giuliano ed i soli testi conosciuti che ci tramandino memoria di cristiani uccisi nel corso di fatti di sangue del IV e V secolo si trovano in area africana. Non è certo fortuito l'accostamento tra l'Africa, scossa a più riprese da tumulti tra cattolici, pagani e donatisti e la Val di Non, che ebbe tre illustri vittime del fanatismo pagano. Il punto di connessione è fornito proprio da un preciso riferimento di s. Agostino, il quale nella sua epistola a Marcellino, scritta tra il 411 e il 28 febbraio 412 per chiedere clemenza nei riguardi dei donatisti arrestati, passibili di pena di morte, fa esplicito richiamo ai martiri anauniesi.¹ Scrive il vescovo di Ippona: «So infatti che nel processo dei chierici della Val di Non, uccisi dai pagani e onorati ora come martiri, l'imperatore aderì senz'altro alla richiesta che gli uccisori, già tenuti in prigione, non fossero condannati alla stessa pena di morte».

Delle iscrizioni martiriali africane, pervenuteci in numero rilevante, si è occupata di recente Yvette Duval, autrice di un minuzioso studio analitico, che unisce alla silloge dei testi noti l'analisi approfondita degli elementi da essi offerti.² L'autrice osserva che, se dal 180 all'epoca costantiniana le epigrafi ci fanno conoscere circa duecento nomi di martiri o di gruppi di essi, molto poche sono le attestazioni riferibili a persecuzioni o a violenze di epoca successiva.

La Mauretania, a parte Tipasa, nei primi decenni del IV secolo era ancora poco cristianizzata; furono numerose le risse in cui molti cristiani ebbero la peggio nei riguardi dei pagani, certamente più attivi che non gli scismatici in

¹ AGOSTINO, *ep.* 139,2, NBA 22, pp. 198-200.

² Y. DUVAL, *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Rome 1982.

quell'epoca. L'unica documentazione letteraria di questi fatti è fornita dalla leggenda agiografica della piccola Salsa, vittima proprio dell'intolleranza pagana. In epoca posteriore, invece, le fonti ricordano numerosi martiri donatisti o vittime del donatismo, causati da duri contrasti tra chiese rivali, soprattutto negli anni compresi dal 340 al 350.³

Non sono molti, invece, i nomi pervenutici di scismatici africani morti nel corso del IV secolo e nessuno di essi è tramandato in iscrizioni. Fortunatamente, però, una lapide documenta l'esistenza di una martire donatista nel secolo successivo, esattamente nel 434. Dall'altro versante, sicuramente numerosi furono anche i fedeli uccisi tra i cattolici, specialmente in seguito al rescritto di Giuliano in favore dei dissidenti, che causò in queste provincie una vera guerra civile. La Duval,⁴ però, rileva che malgrado l'ecatombe di martiri donatisti o loro vittime di cui parlano i polemisti della seconda metà del IV e degli inizi del V secolo, scarsa eco è rimasta nei documenti letterari, che hanno restituito complessivamente una decina di nomi di entrambe le fazioni fra il 317 ed il 434.

Non bisogna dimenticare, poi, che l'Africa fu scossa in seguito anche da persecuzioni ariane, suscitate dai vandali Genserico ed Unerico e di cui parla soprattutto Vittore di Vita. Esse videro migliaia di cattolici torturati, incarcerati e deportati.⁵ Una cinquantina di nomi ci sono noti al proposito per tutto il V secolo. Di questi martiri, però, non possediamo alcun riferimento epigrafico; secondo la Duval,⁶ le condizioni politiche potrebbero spiegare il motivo per cui non si siano potute commemorare ed onorare degnamente queste vittime in epoca di occupazione vandala.

Torniamo ora ai testi iscritti. Tre di essi si riferiscono a cattolici uccisi da pagani, se non forse da scismatici; in realtà, non si può essere più precisi, poiché mancano nei formulari

³ Cf. ad esempio AGOSTINO, *Contra Epist. Parmeniani*, I,8,13 (M. PETSCHENIG) CSEL 51, pp. 33-34; *Passio Maximiani et Isaac I*, PL 8, 768, *Passio Donati*, 6,7,8,11-13,17.

⁴ Y. DUVAL, cit., p. 487.

⁵ *Hist. persecut. Afric. prov. tempor. Geiserici et Hunrici regum Vandalorum*, MGH, Auct. ant., III, Partic. I, 1-7, pp. 2-3.

⁶ Y. DUVAL, cit., p. 490.

chiari riferimenti per identificare i persecutori. Nella prima dedica si legge (fig. 1).⁷ *Memoria Victorini im pace marture professum octav(o) idus mai(a)s zie solis ora octav(a) a(nno) provinciae CCL[- - -]I*. La parte centrale della cifra dell'anno, espresso, come di consueto in Africa, con l'era africana, che si faceva partire dal 39 d.C., è di dubbia lettura. È stata interpretata come 276 o 281, corrispondenti al 315 o al 320 d.C.

MEMORIA VIC
TORINI IMPACE
MARTURE PROFE
SSUM OCTAVIDVS
MAIS FIESOLIS ORA
OCTAVAPR CCLX I

Fig. 1 - Tipasa (da Duval)

Victorinus fu probabilmente ucciso nel corso di una rissa con i pagani (se non con i donatisti). Da notare la precisione della data della deposizione, l'8 maggio, di domenica, (*zie solis*, per *die solis*).

La seconda dedica pagana tramanda la memoria di due martiri di Sufasar, il giovane *Maximus* e *Dativus*,⁸ del 322. Si legge (fig. 2): *Mesa* (per *mensa*) *Maximi pueri et Dativi martures*. (*Anno provinciae*) *CCLXXXIII*. L'anno 283 dell'era africana corrisponde al 322. Il laconismo e la rozzezza dell'iscrizione si spiegano forse col fatto che si trattava di vittime isolate e locali della tracotanza pagana, non di una persecuzione sistematica. Essi furono evidentemente sepolti dai loro congiunti in forma umile. L'appellativo *puer* applica-

⁷ Ivi, n. 174, pp. 367-371.

⁸ Ivi, n. 182, pp. 386-387.

to a *Maximus* potrebbe essere inteso nel senso di «fedele consacrato». Comunque, sia *Maximus* che *Dativus* sono ignoti ad altre fonti letterarie o agiografiche.



Fig. 2 - Sufasar (da Duval)

La terza epigrafe è una lastra di calcare proveniente da Renault-Mediouna, ora conservata al Museo algerino di Orano, datata al 329, cioè al 290 dell'era africana.⁹

MEMORIA BENACI ET SEXTIKLAS
 MEMORIA BEATISSIMO
 RVM MARTYRVM IDEST
 ROCATI MAIENTINASS
 IIMAXIMAE QVEMBRI
 MOSVSCAMBVS CENITO
 RES DEDICAVERVNI PAS
 SIXIKAI NOIM * CCXCPROV

Fig. 3 - Renault-Mediouna (da Duval)

⁹ Ivi, n. 191, pp. 402-405.

Vi si legge (fig. 3): *Memoria Benagi et Sexti k(a)l(end)as (novembres?)*. *Memoria beatissimorum martyrum id est Rogati, Maienti, Nassei, Maximae, quem Brimosus, Cambus genitores dedicaverunt. Passi XII kal(endas) nov(e)m(bres) (anno) CCXC prov(inciae)*.

La dedica era probabilmente iscritta su una mensa funeraria, fatta apporre per commemorare un gruppo di martiri locali dai genitori di due di essi. I nomi aggiunti nella prima riga sono stati ritenuti di due altri fedeli uccisi nelle medesime circostanze, ma dodici giorni dopo i primi. Secondo la Duval,¹⁰ essi furono più probabilmente vittime di moti pagani, più che di tumulti donatisti. L'espressione *passi sunt* non fornisce ulteriori precisazioni sulle circostanze della morte.

Si ignorano molti dati relativi al ritrovamento, avvenuto agli inizi del secolo in località Kherba des Aouissat, di un'altra iscrizione, frammentaria superiormente e a destra. Pubblicata dallo Gsell,¹¹ essa era già perduta nel 1956 e non si può disporre neppure di una sua riproduzione fotografica, che avrebbe fra l'altro chiarito taluni dubbi di lettura (fig. 4). Si riesce a comprendere che si tratta di una *me[moria] marturu[m]*, di cui resta solo il nome di *Feli[q?]/unis* (forse per *Felicionis*), che patirono il martirio nell'anno 361 dell'era provinciale, corrispondente al 400. L'antroponimo potrebbe anche essere inteso come *Feliciani*, vista la sua diffusione in area africana. Secondo lo Gsell, si trattava forse di una vittima delle lotte fra cattolici e donatisti, senza poter precisare di che parte fosse. La Duval¹² ritiene l'ipotesi possibile, anche se indimostrabile, pur non escludendo che questo fatto delittuoso si possa attribuire a pagani, visto che lo stesso s. Agostino, un anno prima, nel 399, parla in una lettera¹³ di sessanta *Sufetani martyres* morti per mano di pagani, che volevano vendicarsi dell'abbattimento di una statua di Ercole. Fra l'altro, è significativo notare che tre

¹⁰ Ivi, pp. 404-405.

¹¹ St. GSELL, in «Bulletin archéol. du Comité des Travaux historiques et scientifiques», Paris 1908, p. CCI; Y. DUVAL, cit., n. 193, pp. 407-408.

¹² Y. DUVAL, cit., p. 490, nota 51.

¹³ AGOSTINO, *ep.* 50, NBA 21, p. 412.

anni prima erano caduti vittime dell'ostilità pagana Sisinio, Martirio ed Alessandro in Val di Non.

ME
 MARTVRV
 FELIOVNIS
 PASVDIESEX
 ANPCCCÆETPR

Fig. 4 - Kerbet des Aouissat (da Gsell)

L'ultima iscrizione che si presenta in questa sede è forse la più conosciuta nel suo genere;¹⁴ trovata a Benian, è esposta oggi al Museo del Louvre di Parigi. Essa era originariamente collocata sulla *fenestella confessionis* della cripta di un *martyrium* donatista; appare consunta nella parte centrale. Il

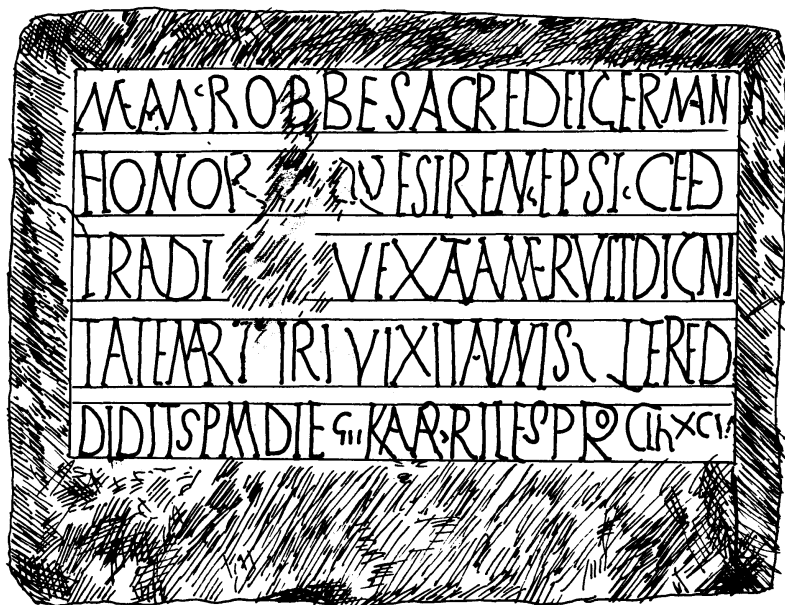


Fig. 5 - Benian (da Duval)

¹⁴ Y. DUVAL, cit., n. 194, pp. 408-411.

testo è il seguente (fig. 5): *Mem(oria) Robbe sacre Dei germana Honor[ati A]quesiren(sis) ep(i)s(cop)i cede tradi[to-r(um)] vexata, meruit dignitate(m) martiri(i). Vixit annis L et reddidit sp(iritu)m die VII kal(endas) apriles (anno) pro(vin-ciae) CCCXCV.*

Il formulario è molto interessante, anche se le espressioni relative al martirio appaiono in parte stereotipate. *Robba* (o *Bobba*) — la lettura dell'antroponimo, certamente indigeno, non è sicura — era una religiosa (*sacre Dei*), sorella di Onorato, vescovo di *Aquae Sirenses* (oggi Hamman bou Hanefia) certamente donatista, poiché presente tra i firmatari del convegno di Cartagine del 411. *Robba* fu *cede traditorum vexata*, cioè cadde vittima dei cattolici, denominati traditori, il 25 marzo del 434, a 50 anni.

Questa dedica prova inconfutabilmente che ancora nel quarto decennio del V secolo gli scismatici erano vitali e continuavano tra le due comunità risse e violenze in Mauretania Cesariense. Nello stesso tempo, il fatto che sia stata eretta una chiesa in onore di una martire donatista attesta una certa politica di tolleranza da parte dei Vandali occupanti. La Duval¹⁵ ha inoltre osservato la rarità della formula *meruit dignitatem martirii*, applicata a *Robba*.

In conclusione, si può ribadire che l'epigrafia africana, già ricca di elementi di grande interesse sotto molti punti di vista, è la sola che finora ci documenta, sia pure sporadicamente, l'esistenza di martiri postdioclezianeî e la persistenza di dolorosi fatti di sangue tra cattolici e pagani e fra cattolici e donatisti.

2. Passando ora al secondo punto del mio intervento, si riconosce generalmente che una personalità di spicco nella politica di restaurazione del paganesimo fu l'imperatore Giuliano; figura complessa e discussa, che già poche settimane dopo il suo ingresso trionfale a Costantinopoli emanò un formale editto per prescrivere la riapertura dei templi pagani e la ripresa delle antiche pratiche sacrificali. Il suo regno fu breve e quantitativamente non si può certo dire abbondante la documentazione epigrafica che a lui si riferisce, specie per

¹⁵ Ivi, p. 411.

quanto concerne l'aspetto più propriamente religioso del suo operato. È anche verosimile, però, che un certo numero di questi testi poterono essere rimossi per *damnatio memoriae* dell'imperatore dopo la sua morte; inoltre, si sa che i lavori intrapresi per suo ordine per la costruzione o il ripristino di molti templi furono interrotti dopo la sua scomparsa, senza poter quindi apporre le iscrizioni commemorative.

Fra i testi superstiti, se ne segnala uno africano, in cui è ricordato Giuliano come *restitutor libertatis et Romanae religionis*,¹⁶ un secondo pannonico di Eszeki (la romana *Mursae*), in cui si fa riferimento preciso ai *deleta vitia temporum preteritorum*, intesi come i fondamenti della religione cristiana, ritenuti enfaticamente come già distrutti dalla restaurazione giulianea.¹⁷ Ancora, l'imperatore è definito in un terzo documento epigrafico *recreator sacrorum et extinctor superstitionis*.¹⁸

Vista la scarsità dei dati epigrafici al proposito, acquista maggior valore la scoperta di una dedica greca, avvenuta a Salonico (fig. 6).¹⁹ È la prima attestazione di Giuliano nella città ellenica, anche se si sa che egli si trattenne nei Balcani e in Macedonia fra il 360 e il 361. Egli scrisse, inoltre, lettere a città della Macedonia, dell'Illiria e del Peloponneso sulla rinascita dell'antica religione e sull'organizzazione di riti e sacrifici. Il testo parla della consacrazione di un altare compiuta da Kalliopos, console sotto l'imperatore Claudio Giuliano, definito «devotissimo e rinnovatore di culti» (θεοφιλεστάτου καὶ ἀνανεωτοῦ τῶν ἱερῶν). Il Feissel²⁰ ha posto questa dedica in relazione con altre di simile tenore già note

¹⁶ CIL VIII, 4326. Sui riferimenti epigrafici a Giuliano, cf. *Julianus* (s.v.), in E. DE RUGGIERO, *Dizionario Epigr. di Ant. Romane*, vol. IV, 7, pp. 206-208.

¹⁷ CIL III, 10648 b = H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae* (ILS), Berlin 1892-1906, 8946.

¹⁸ «L'Année Épigraphique», 1907, n. 191. La ATHANASSIADI-FOWDEN in un recentissimo studio sull'imperatore Giuliano (*L'imperatore Giuliano*, Milano 1984) afferma che le iscrizioni contemporanee non fanno menzione della sua politica religiosa (p. 124). Questa dedica onoraria e le precedenti, però, costituirebbero tre eccezioni a tale asserzione, che sarebbe, perciò, parzialmente da rivedere.

¹⁹ K. RHOMIOULOU, *New Inscriptions in the Archaeological Museum Thessaloniki*, in *Ancient Macedonian Studies in honor of Ch.F. Edson*, 1981, pp. 304-305, tav. 11.

²⁰ D. FEISSEL, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, in «Bull. Corr. Héli.» suppl. VIII, Athènes 1983, p. 247.

in Asia Minore, sottolineando il fatto che le iscrizioni di Giuliano si possono spesso considerare come un riassunto del programma religioso e politico del suo regno. Il reperto di Salonicco è stato riferito agli anni compresi tra il 361 e il 363.



Fig. 6 - Salonicco (da Rhomiopoulou)

Giuliano, come Massimino Daia, si occupò anche dei *sacerdotes provinciarum*, pensando di fare di loro i capi gerarchici di tutti i sacerdoti pagani delle provincie imperiali.

Questi organismi, che erano in pratica una sorta di consigli provinciali, progressivamente furono privati delle loro prerogative religiose per assumere quelle di rappresentanza dei popoli indigeni romanizzati, come in Gallia, in Spagna, in Africa. Essi sopravvissero fino alla prima metà del VI secolo e proprio alcune iscrizioni africane, studiate di recente da André Chastagnol e da Noël Duval, documentano questa persistenza fino in epoca tarda.²¹ Fra le più importanti è da segnalare la dedica scoperta in Tunisia, ad Haidra, di *Astius Dinamius, sacerdotalis provinciae Africae* (fig. 7),²² databile proprio agli inizi del VI secolo e preceduta da una croce monogrammatica con le lettere apocalittiche alfa ed omega, racchiusa in un clipeo. Questo personaggio fu delegato della sua città a Cartagine e il suo nome si viene ad aggiungere ad altri testi noti, relativi a personaggi con le medesime cariche, come *Tul(l)ius Adeodatus sacerdotalis* di un'epigrafe musiva di Djemila (fig. 8),²³ o *Iulius Honorius flamen perpetuus* di un altro testo a mosaico di Uppenna.²⁴



Fig. 7 - Haidra (da Chastagnol-Duval)

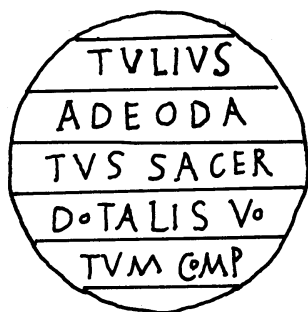


Fig. 8 - Djemila-Cuicul
(da Chastagnol-Duval)

²¹ A. CHASTAGNOL-N. DUVAL, *Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du nord à l'époque vandale*, in *Mélanges d'Histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris 1974, pp. 81-118.

²² Ivi, n. 4, pp. 100-102.

²³ Ivi, n. 1, pp. 88-93.

²⁴ Ivi, n. 5, pp. 102-104.

In epoca tarda il *sacerdos*, le cui funzioni ormai non avevano più carattere sacro, alla fine di un processo involutivo iniziato a partire dalle disposizioni restrittive di Graziano, era scelto quasi sempre fra i *decuriones* municipali e tra i grandi proprietari. Si pensa che mentre i membri di questi consigli potevano essere molto spesso cristiani, specie in epoca tarda i *sacerdotes* siano stati preferibilmente eletti per più tempo fra elementi pagani conservatori, divenendo essi stessi cristiani solo a partire dalla dominazione vandala, come provano proprio due dediche cristiane di *sacerdotes* di quell'epoca. Queste istituzioni scomparvero, però, con la riconquista bizantina.

3. Fra le maggiori personalità che si adoperarono attivamente a favore di una restaurazione del paganesimo bisogna ricordare prima di tutto Vettio Agorio Pretestato, che, come ha giustamente messo in rilievo di recente la Ruggini,²⁵ per oltre 50 anni fu il personaggio forse di più grande prestigio dal punto di vista religioso ed intellettuale, oltre che familiare e politico: attivo restauratore di tempi, difensore instancabile delle garanzie legali del paganesimo, animatore, insieme con la moglie Aconia Paolina, sia di culti tradizionali a Roma, sia di culti misterici di derivazione greco-orientale. Con lui e con pochi altri esponenti di classi elevate pervenuti a posti di grande rilievo nell'amministrazione imperiale, si registrarono gli ultimi bagliori dell'antica religione, che si sforzò di offrire all'esterno una visione di unità che tale in realtà non era, pubblicizzando al massimo le sue ultime manifestazioni ufficiali.

La fortuna ha voluto che almeno nel caso di Pretestato ci sia pervenuta la sua epigrafe funeraria. Si tratta, anzi, di tre iscrizioni metriche fatte incidere dalla sua vedova sulle facce di un cippo.²⁶ Per quel personaggio, morto poco prima di

²⁵ L. CRACCO RUGGINI, *Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma*, in *Paradoxos Politeia*, Milano 1979, p. 129. Cf. anche, della medesima studiosa, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d. C.): per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos»*, in «Memorie Acc. Naz. dei Lincei», s. VIII, 23 (1979), p. 1. Ivi si trovano anche ampi riferimenti bibliografici.

²⁶ CIL VI, 1779 = ILS 1259; G. POLARA, *Le iscrizioni sul cippo tombale di Vezzio Agorio Pretestato*, in «Vichiana», 4 (1967), pp. 264-289.

poter rivestire, nel 385, il consolato ordinario, lasciando in crisi la speranzosa ed illusa nobiltà pagana, la dedicante Aconia Paolina elenca sulla fronte principale, in posizione di indubbio rilievo, tutte le cariche sacerdotali rivestite nei diversi *collegia* (una decina), ponendole dinanzi alle cariche pubbliche, normalmente anteposte a quelle religiose. È uno degli ultimi esempi conosciuti, insieme con altre tre iscrizioni del coevo vicario dell'Africa *Alfenius Caeionius Iulianus Kamenius*, morto nel 385,²⁷ in cui in una dedica funeraria si nominano i diversi sacerdoti rivestiti. Appare, perciò, significativa la loro menzione, mentre in altri casi sono taciuti nel medesimo periodo; ogni esempio noto andrebbe, comunque, studiato in rapporto all'ambiente in cui si pone e alla sua cronologia.

Ritornando all'epigrafe di Pretestato, Aconia Paolina con stile enfatico afferma che al coniuge si sono schiuse le porte dei cieli, come per i grandi sapienti del passato; ella ringrazia inoltre lo sposo per averla associata alle proprie pratiche religiose. Un'eco dell'attività di Pretestato è fornita da un'altra importante dedica,²⁸ che ricorda lavori di restauro fatti eseguire da lui, in qualità di prefetto urbano, al foro, nel portico degli dèi *Consentes*, i dodici numi tutelari di Roma. Si sa anche che nel 384, come prefetto del pretorio, Pretestato aveva ottenuto da Valentiniano II l'emissione di un decreto che poneva un limite alle spoliazioni che di frequente erano avvenute nei templi pagani.

A questo proposito, è interessante esaminare le ultime fonti epigrafiche relative a lavori compiuti per il restauro di santuari pagani. Fra il 357 e il 359 si ha notizia da un'iscrizione romana²⁹ dell'effettuazione di interventi nel tempio di Apollo per la cura del prefetto urbano *Memmius Vitrasius Orfitus Honorius*, che sarebbe poi divenuto suocero di Onorio. Intorno al 365 il padre di Simmaco, *Lucius Aurelius Arianus Symmacus Phosphoryus* dedicò la sua opera al *pons Valentiniani* (oggi Milvio), ponendo nel contempo una dedica alla *Victoria Augusta, comes dominorum principum*.³⁰

²⁷ CIL VI, 1778 = ILS 1264.

²⁸ CIL VI, 102 = ILS 4003.

²⁹ CIL VI, 45 = ILS 3222.

³⁰ CIL VI, 31403, 31404, 31402 = ILS 769.

Nel 374 il portico del tempio del *Bonus Eventus* in Campo Marzio fu ripristinato dal prefetto urbano *Clodius Hermogenianus Caesarius*, seguace dei culti frigi.³¹ Finalmente, nel 375-376 si ha notizia, da un'iscrizione ritrovata circa 25 anni fa presso Fiumicino, di restauri portati a termine nel tempio di Iside a Porto.³² L'epigrafe fu minutamente illustrata da André Chastagnol, che la riferì esattamente agli anni successivi alla morte di Valentiniano I e anteriori alla morte di Valente a causa della menzione, all'inizio del testo, dei nomi degli Augusti Valente, Graziano e Valentiniano II. Questi lavori nell'Iseo furono compiuti da un prefetto dell'annona ignoto da altri documenti, Sempronio Fausto. È significativo notare che, a partire dal 331, questi funzionari, alle dipendenze del prefetto urbano, furono responsabili delle opere pubbliche a Ostia, oltre che a Porto. Il tempio di Iside, di cui parla la dedica, era già noto da precedenti iscrizioni, ma il monumento non è stato ancora individuato. È importante, comunque, che questo lavoro ad un tempio di una divinità orientale sia stato effettuato in epoca così tarda dal responsabile della manutenzione dei monumenti pubblici su ordine imperiale e con la partecipazione finanziaria del fisco. Quello di Porto è l'ultimo documento noto sul restauro di un santuario pagano, avvenuto tra il 375 e il 376. Nuove leggi restrittive nei riguardi dei luoghi di culto profani furono emanate fra il 376 e il 377. Una sola eccezione è testimoniata per gli anni seguenti, vale a dire il ripristino del tempio di Ercole ad Ostia, sotto il prefetto dell'annona *Numerius Proiectus* durante il breve regno dell'usurpatore Eugenio.

L'iscrizione commemorativa, studiata dal Bloch,³³ consente di risalire appunto al 394, menzionando Teodosio, Arcadio ed Eugenio. Dopo aver adottato una politica di cautela, Eugenio in pratica vanificò le disposizioni antipagane di Graziano, ristabilendo le norme precedentemente in

³¹ AMMIANO MARCELLINO, XXIX, 6,17-19; A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la préfecture de Rome au bas-empire*, Paris 1962, pp. 192-193.

³² A. CHASTAGNOL, *La restauration du temple d'Isis au «Portus Romae» sous le règne de Gratien*, in «Bull.Soc.Antiq.France», 1967, pp. 47-55.

³³ H. BLOCH, *A new document of the last pagan revival in the West, 393-394 A.D.*, in «Harvard Theol. Rev», 38 (1945), pp. 199-244.

vigore sulle opere pubbliche. Solo tre mesi, però, durò quest'ultimo tentativo di parziale restaurazione pagana. Già nel settembre del 394 l'editto di Eugenio fu abrogato da Teodosio.

Come si è visto, proprio le iscrizioni offrono elementi preziosi per ricostruire questa delicata fase della storia della fine del IV secolo. Non bisogna dimenticare nemmeno, parlando di sopravvivenza di culti orientali, un discreto gruppo di epigrafi ritrovate soprattutto nell'area del *Phrygium* vaticano, che alludono all'effettuazione di *taurobolia* mitriaci, o alla dedica di are sacrificali e votive in onore della *Magna Mater*, di Ecate, di Iside, di Libero, di Attis.³⁴ La loro datazione oscilla fra il 370 e il 390 circa. A questi riti si associano esponenti dell'ordine senatorio, la classe più elevata della società romana, ma sono rari i personaggi ricordati direttamente connessi con le alte sfere politiche. È evidente che questi testi sono eco di un fenomeno limitato e sono connessi con un particolare ambiente conservatore, attratto ancora dai numerosi culti orientali che nel secolo precedente avevano avuto tanti adepti a Roma.

4. Le tante leggi che, a partire da quelle di Costanzo, avevano ordinato la chiusura dei templi pagani, il divieto di compiere sacrifici e la sospensione di ogni immunità e prerogativa giuridica per chi si dedicasse a quei culti, trovarono nelle diverse epoche e nei singoli ambienti applicazioni non uniformi, ma ora rigorose, ora blande; così che si dovette allo zelo e talora al fanatismo di alcuni membri del clero, o di funzionari imperiali, se non di rado si verificarono eccessi e violenze sia da parte pagana che da parte cristiana. Le fonti letterarie, ad esempio, ci documentano, tra il 386 e il 388 e i primi decenni del V secolo oltre venti episodi di distruzione di templi profani, tutti raccolti in un lavoro del de Labriolle³⁵ e che interessarono molte provincie dell'Impero. Bisogna tener presente, però, che se furono emanate disposizioni che consentivano l'abbattimento dei santuari pagani e

³⁴ J.F. MATTEWS, *Symmachus and the Oriental Cults*, in «Journal of the Roman Studies», 63 (1973), pp. 175-195; L. CRACCO RUGGINI, *Il paganesimo...*, cit., p. 23.

³⁵ P. DE LABRIOLLE, *La distruzione del paganesimo*, in P. DE LABRIOLLE-G. BARDY-L. BREHIER-G. DE PLINVAL, *Storia della Chiesa*, vol. IV: *Dalla morte di Teodosio all'avvento di s. Gregorio Magno*, Torino 1961, pp. 20-22.

non ne osteggiavano le spoliazioni (basti ricordare l'editto di Teodosio II), in taluni casi vennero anche promulgate leggi — ad esempio nel 399 e nel 407 — per la loro conservazione, sia pure con un loro adattamento strutturale ad edifici di culto cristiani (e gli esempi in proposito non mancano).

L'unica iscrizione che parli chiaramente della distruzione di un famoso simulacro pagano proviene da Efeso, sede del notissimo santuario di Artemide (fig. 9).³⁶ Si tratta di una base quadrangolare, su una faccia della quale si legge: [δαίμ]ονος Ἀρ[τέμιδος] καθελὼν ἀπατήλιον εἶδος Δημέας ἀτρεκίης ἄνθετο σῆμα τόδε, εἰδῶλὼν ἐλατήρα Θεὸν σταυρόν τε γερέρων, νικοφόρον Χριστοῦ σύνβολον ἀθάνατον.

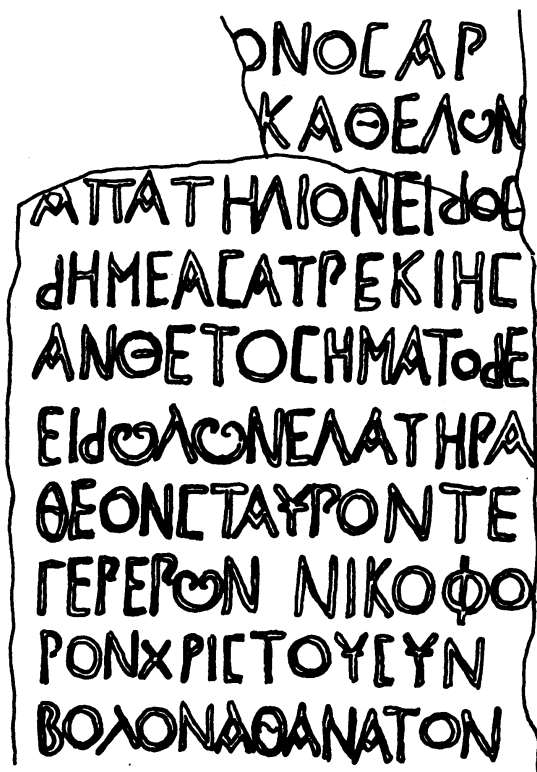


Fig. 9 - Efeso (da Heberdey)

³⁶ M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, v. IV, Roma 1978, pp. 400-401.

«Avendo abbattuto l'ingannevole effigie del demonio Artemide, Demeas dedicò questo segno di verità, onorando Dio, che disperde gli idoli, e la croce, vittorioso simbolo immortale di Cristo». Sono, perciò, due distici, che intendono celebrare la sostituzione della croce alla statua di Artemide, molto probabilmente quando, proprio nel 435, Teodosio II e Valentiniano III imposero, come accennato sopra, la distruzione dei santuari pagani.

Malgrado le disposizioni, tuttavia, si è detto che un certo numero di santuari rimasero intatti per motivi particolari. Il caso forse più noto è quello del tempio di Iside a Philae, all'estremo sud dell'Egitto, che rimase aperto al culto pagano fino al terzo decennio del VI secolo. Fortunatamente, in questo caso ci sono pervenute anche alcune eloquenti prove epigrafiche, ma si sa di altri templi ancora in piedi in quell'epoca, tra cui uno a Borium ed uno ad Angila in Libia, oltre ad uno ad Eliopoli in Fenicia. Philae costituisce però un caso peculiare, poiché il santuario fu mantenuto in attività in seguito ad un preciso accordo stipulato nel 451 tra i Romani e due temibili popolazioni locali, i Blemni ed i Nubiani, molto devoti ad Iside. Per un secolo da allora sarebbero stati garantiti il libero accesso al tempio, l'effettuazione dei riti e la possibilità di consultare in date fissate l'oracolo. Il trattato era stato certamente suggerito da motivi politici e militari, per evitare rappresaglie e tumulti in quelle zone confinarie dell'impero. Esso resse per circa 85 anni, fin quando Giustiniano fra il 535 e il 537 ritenne opportuno infrangerlo inviando un corpo di spedizione, al comando di Narsete, a Philae, per scacciare i sacerdoti, smantellare i falsi idoli e trasformare il tempio in chiesa cristiana.³⁷ Le truppe trovarono resistenze, ma alla fine portarono a termine l'opera a loro assegnata, così che lì sorse un edificio culturale dedicato a s. Stefano, ottenuto adattando le precedenti strutture ad uso liturgico.

Prove epigrafiche di questi lavori sono costituite da diverse croci incise sulle pareti del santuario, dal martellamento di alcuni rilievi egizi e dalla presenza di cinque

³⁷ Sui templi pagani trasformati in chiese si veda: F.W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, in «Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts», 54 (1939), pp. 105-136; ID, *Christianisierung (der Monumente)*, s.v. in *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. II, 1954, 1228-1241.

iscrizioni,³⁸ una delle quali, situata sul montante orientale della porta del *naos*, contiene la significativa affermazione:³⁹ + 'Ο σταυρὸς ἐνίκησεν, ἀεὶ νικᾷ +++ . «La croce vinse e sempre vince», che si contrappone alla profana «Iside vince», Ἴσις νικᾷ. Artefice della trasformazione del tempio fu il vescovo locale Teodoro, noto da tre dediche e da altre fonti. Un'epigrafe, incisa sullo stipite occidentale della porta che immette nella cella del tempio, dice (fig. 10):⁴⁰ «Anche quest'opera buona fu compiuta sotto il piissimo pastore padre nostro, il vescovo apa Teodoro. Che Dio lo conservi per moltissimo tempo», +Καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ἔργον ἐγένετο ἐπὶ τοῦ ὀσιωτάτου πατρὸς ἡμῶν ἐπισκό(που) ἁπα Θεοδώρου ὁ θ(ε)ὸς αὐτὸν διαφυλάξῃ ἐπὶ μήκιστον χρόνον.

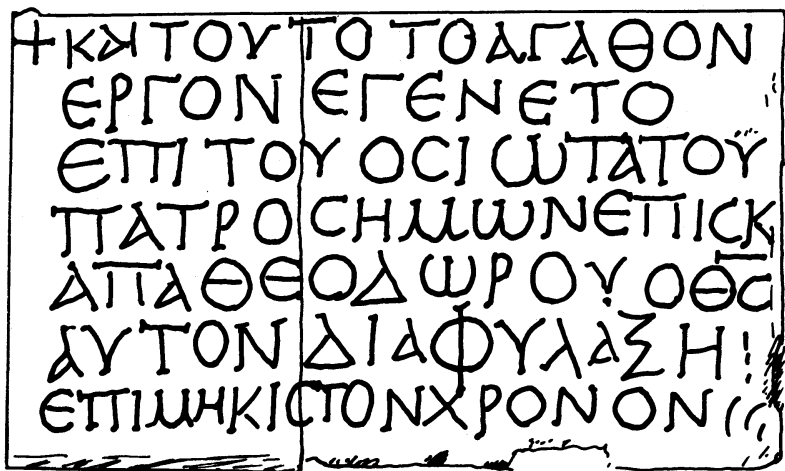


Fig. 10 - Philae (da Bernard)

Cadeva così, dopo una lunga vita e dopo tre secoli dalla liberalizzazione del cristianesimo, uno degli ultimi baluardi del paganesimo.

³⁸ P. NAUTIN, *La conversion du Temple de Philae en église chrétienne*, in «Cahiers archéologiques», 17(1967), pp. 1-43; E. BERNARD, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, vol. II, Paris 1969, nn. 200-204, pp. 251-268.

³⁹ E. BERNARD, cit., n. 201, pp. 256-259.

⁴⁰ Ivi, n. 202, pp. 259-263.

VI

CONTRASTO DI OPINIONI SU UN MARTIRIO SINGOLARE Il caso di Anaunia del 29 maggio 397

IGINIO ROGGER

«Novum atque mirandum», assolutamente singolare, viene definito il martirio dei tre santi di Anaunia dal vescovo Vigilio di Trento, che di esso è il presentatore primo e originario.¹

Come tale fu sentito in quei giorni in tutto l'orbe cristiano, dove la notizia si sparse largamente e fece sensazione. Sono giunte fino a noi, alcune voci che, sfidando il silenzio dei secoli, registrano l'eco vastissima suscitata dai fatti del 397, anche se accaduti in una regione piuttosto marginale, come era questa valle del Trentino.

L'eco più vicina in ordine di tempo dovrebbe essere quella di Massimo di Torino, se, come attestano anche i più recenti editori, essa è databile fra il 398 e il 405. La si ritrova in due sermoni, il 105 e il 106,² nei quali egli rileva, come aveva già fatto Vigilio, la straordinarietà di un martirio avvenuto nel presente: «temporibus nostris passio hoc nobis

¹ Per le notizie più generali e per la bibliografia si fa rinvio alla voce I. ROGGER, *Sisinio, Martirio e Alessandro*, in *Bibliotheca Sanctorum* XI, coll. 1251-53 e alla voce J. BAUR, *Sisinnius, Martyrius et Alexander*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, col. 799. Aggiungeremo come unica novità bibliografica di rilievo l'articolo di L.E. CHAFFIN, *The martyrs of the Val di Non. An Examination of Contemporary Reactions*, in *Studia Patristica* 10 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur* 107), 1970, pp. 263-69. Sul testo delle due *Lettere* di s. Vigilio, cf. I. ROGGER, *I Martiri Anauniesi nella cattedrale di Trento*, Trento 1966, pp. 9-13. L'edizione latina più usuale di esse si trova in *Acta Sanctorum, Maii*, VI, Venezia 1739, pp. 392-95 e in PL 12, coll. 549-558. Nelle nostre citazioni però ci riferiremo ormai al testo di E. MENESTÒ pubblicato in questo stesso volume, pp. 151ss.

² Ora editi in CCL 23, pp. 414-419.

praestitit, ut praesentem conferat gratiam... dies vitae nostrae pretioso sanguine suo inlustrare dignati sunt».³

Coincide cronologicamente la voce del vescovo di Brescia Gaudenzio, che nel sermone tenuto in occasione della dedicazione della chiesa denominata Concilium Sanctorum, fra l'anno 400 e il 402, ricorda come recentemente in Anaunia divenissero olocausto a Dio «qui christianos suos victimas daemoniis ministrare increpatione iustissima vetuissent».⁴

Segue in ordine di tempo la testimonianza di s. Agostino in Africa, espressa in un contesto del tutto diverso. Nell'epistola 139 (*Ad Marcellinum*), databile all'anno 412, mentre intercede per ottenere clemenza in favore di certi banditi donatisti che s'erano macchiati del sangue di cristiani, si rifà a quanto era accaduto a proposito del caso anauniense: «hoc de clementia imperatorum impetrare curabimus, ne passionibus servorum Dei, quae debent esse in ecclesia gloriosae, inimicorum sanguine dehonestentur. Scio enim in causa clericorum Anaunensium, Imperatorem rogatum facile concessisse, ne illi qui eos occiderant et capti iam tenebantur, poena simili punirentur».⁵ Come si vede, il testo aggiunge qui un particolare nuovo rispetto al contenuto delle lettere di s. Vigilio e mostra come Agostino poteva avere informazione anche per altra via.

La via più verosimile è quella di Milano, dove nel circolo di coloro che erano stati amici e collaboratori di Ambrogio si registrava con attenzione ciò che riguardava i nostri tre missionari. Lo comprova la quarta testimonianza da allegare a loro riguardo, il capitolo scritto dal diacono Paolino nella sua *Vita Ambrosii*, dove si narra tra i miracoli quello che successe a Milano quando vi furono accolte trionfalmente le

³ Ivi, p. 414. Da quanto detto all'inizio del secondo sermone, appare anche che in onore dei tre martiri era stato già istituito un culto festivo: «Ante dies cum sanctorum Alexandri, Martyrii et Sisini natalem festivissime curaremus», ivi, p. 417.

⁴ GAUDENZIO DI BRESCIA, *Tractatus* XVII, in PL 20, col. 964a e CSEL 68, p. 144. Il testo completo dice: «Recepimus etiam sanctos cineres Sisinnii, Martyrii et Alexandri, quos nuper in Anaunia venerandae religionis cultui attentius inhaerentes gens interfecit sacrilega, flammisque adhibitis concremavit, ut holocaustum Deo ipsi fierent, qui Christianos suos victimas daemoniis ministrare, increpatione iustissima vetuissent».

⁵ PL 33, col. 536.

reliquie dei tre martiri: la guarigione di un cieco proveniente dai lidi della Dalmazia, spinto da una visione in cui Ambrogio stesso lo aveva invitato a incontrare questi suoi «compagni» e «fratelli».⁶ Paolino scriveva questo verso l'anno 422, stanziato già da tempo in Africa presso Agostino.

Eco conclusiva e corollario logico della notorietà del caso, come della diffusione del culto, è la presenza dei tre santi, nel *Martirologio Geronimiano*. Al 29 maggio esso registra «In Anaunta Sisinnii Alexandri Martyrii». Come è noto il suddetto martirologio nella sua recensione più antica risale alla metà del V secolo e appare particolarmente informato sui culti dell'alta Italia, soprattutto nell'ambito della provincia aquileiese.⁷

Stando entro i limiti del secolo V, va ricordata infine la menzione che fa Gennadio di Marsiglia (c. 480) nel recensire i due scritti di Vigilio: «Vigilius episcopus scripsit ad quendam Simplicianum libellum et epistolam continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum».⁸ Esso porta una convalida definitiva in favore delle due lettere vigiliane, che hanno come oggetto esclusivo appunto l'attività dei nostri martiri.

Nel complesso dunque possediamo una documentazione ampia e solida, atta a testimoniare con rigore storico non

⁶ Riportiamo per intero il testo del fedele segretario di Ambrogio, teste oculare dell'accoglienza milanese alle reliquie dei martiri: «Sisinnii etiam et Alexandri martyrum, qui nostris temporibus, hoc est, post obitum sancti Ambrosii in Anauniae partibus, persequentibus gentilibus viris martyrii coronam adepti sunt, cum reliquiis Mediolani summa cum devotione susciperemus, adveniente quodam caeco et referente cognovimus, qui eodem die tacto locuto, in quo sanctorum reliquiae portabantur, lumen recepit, quod per visum noctis vidisset navem appropinquantem littori, ei qua erat multitudo albatorum virorum: quibus descenditibus ad terram, cum unum de turba precaretur, ut sciret qui essent ii viri, audierit, Ambrosium eiusque consortes. Quo audito nomine, cum deprecaretur ut lumen reciperet, audivit ab eo: perge Mediolanum, et occurre fratribus meis, qui illo venturi sunt, designans diem, et recipies lumen. Erat enim vir, ut ipse asserebat, de littore Dalmatino, nec se ante venisse in civitatem asserebat priusquam recto itinere reliquiis sanctorum occurrisset, nondum videus: sed tacto locuto, videre coepisse», PL 14, coll. 44-55.

⁷ *Martyrologium Hieronymianum*, ed. J.B. DE ROSSI-L. DUCHESNE, *Acta Sanctorum, Novembris*, II/1, Bruxelles 1894, p. [68].

⁸ *De viris illustribus* 37, PL 58, col. 1079. Sul significato più preciso di questa nota di Gennadio vedasi l'autorevole giudizio del prof. Quacquarelli in questo stesso volume, p. 40. Non per dissenso, ma per pura praticità ci permettiamo di conservare ancora la denominazione generica delle due *Lettere vigiliane*.

soltanto il fatto del culto, ma anche le circostanze del martirio e vari particolari della vita. I tre santi trentini sono in questo più favoriti di molti altri martiri anche famosi, dei quali si ha notizia sostanzialmente sicura per via archeologica più che per via letteraria.

Per quanto riguarda la certezza storica non può certo paragonarsi col caso dei tre protomartiri trentini il martirio del loro vescovo s. Vigilio. Di esso offre notizia la *Passio* del santo, certo non anteriore al secolo VI e permeata di elementi leggendari.⁹ Cronologicamente essa combacia con la menzione di Venanzio Fortunato, che dice di Vigilio: «quem rustica turba peremit».¹⁰ Ma non esiste alcun cenno precedente che alluda al martirio. Non c'è nessun riscontro né in Massimo di Torino, né in Gaudenzio di Brescia, né in Paolino, che erano tuttora viventi ed ancora fortemente impressionati della fine dei tre martiri. È difficile pensare che mentre il caso dei tre chierici aveva fatto tanto rumore, una morte del tutto simile del vescovo che li aveva avuti cooperatori e li aveva esaltati, potesse passare del tutto sotto silenzio. La morte di un vescovo era pure un fatto notorio, anche fuori diocesi, almeno per i problemi della successione e della conferma metropolitana. Grava soprattutto sul caso il silenzio assoluto del *Martirologio Geronimiano*, che non

⁹ L'edizione più recente è quella di L. CESARINI SFORZA, in *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio*, Trento 1905, pp. 3-29. Valutazioni sul contenuto di essa sono state espresse da G. CICCOLINI, in *Problemi paleocristiani della Chiesa tridentina*, in *Studi Trentini di scienze storiche*, 31 (1952), pp. 21-58 e 222-241. In I. ROGGER, *Scavi e ricerche sotto la cattedrale di Trento*, ibid., 46 (1967), pp. 197-212 si esprime la necessità di datare la *Passio* non prima del VI secolo. Interessanti osservazioni a conferma di questa tesi furono espresse dalla dott. Marcella Forlin Patrucco nella sua Comunicazione al Congresso di Rovereto del 14-16 settembre 1984 (*La Regione Trentino-Alto Adige nel Medioevo*), che sarà pubblicata a suo tempo. Da parte mia è sempre in programma la pubblicazione di una serie di note critiche a proposito della *Passio s. Vigili*.

¹⁰ Venanzio Fortunato, riferendosi alla chiesa di s. Andrea in Ravenna, costruita dal vescovo Vitale e consacrata dal vescovo Giovanni (fra il 550 e il 565) con le reliquie di s. Vigilio e dei Martiri Anauniesi, così scrive: «En Vigili arx est, quem rustica turba peremit: / unde mori voluit, mors magis ipsa fugit; / incolit haec pariter Marturius atque Sisennus, / quos genus atque fides, et tenet una salus. / Sanctus Alexander, felixque Cicilia pollent, / quos meritis omnes una Corona manet». Cf. *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* IV/1, p. 8. Per l'epoca e la sede dei due vescovi Vitale e Giovanni vedasi F. LENZONI, *Le diocesi d'Italia*, II, Faenza 1927, pp. 847-49.

registra Vigilio, come aveva registrato i martiri, ma lo ignora completamente.¹¹

Non è quindi consigliabile mettere sul medesimo piano il martirio dei tre anauniesi e quello di s. Vigilio. La diversità è evidente per quanto riguarda il raggio di notorietà e la vastità dell'impressione nell'orbe cristiano di allora. Ma anche l'attendibilità storica del fatto materiale, avvenuto in quel luogo e modo che la *Passio* descrive, rimane soggetta a gravi dubbi. Non è escluso immaginare che il fatto sia stato inventato successivamente dalla leggenda, al fine di dar sostanza e forma a un culto che nel frattempo era nato, polarizzandosi intorno al titolo di martire. Ricorderemo come la fine del secolo IV è il tempo in cui va appena formandosi il culto dei non martiri, cioè dei confessori, mentre l'età precedente conosceva un unico tipo di santo «canonizzato», quello appunto del martire. È la nuova categoria culturale nasceva per equiparazione, riconoscendo cioè nel santo virtù eroiche e carismatiche tali da abilitarlo anche al martirio cruento, se le circostanze lo avessero comportato. Così non è raro il caso di santi vescovi di quel tempo, venerati almeno sporadicamente, col titolo di martiri, pur non avendo subito una morte cruenta. Basti pensare a s. Zeno di Verona, a s. Eusebio di Vercelli o a s. Dionisio di Milano. Per s. Vigilio l'equiparazione al merito dei tre leviti era in certo qual modo sollecitata dalle sue stesse parole, con le quali aveva lasciato capire il profondo desiderio di essere

¹¹ Il *dies natalis* di s. Vigilio al 26 giugno, come attestato dalla *Passio*, viene registrato solo in martirologi posteriori, cominciando da quelli di Usuardo e di Floro nel secolo IX, cf. PL 94, coll. 828 e 956; 123, coll. 713-716 e 124, coll. 195-98. A fronte di queste registrazioni martirologiche che qualificano Vigilio come martire stanno due testimonianze veronesi dello stesso secolo che lo qualificano come *confessor*. Ambedue ricordano contemporaneamente i tre santi Anauniesi come martiri. Cf. P.P. BRUGNOLI-G.P. MARCHI, *Le case del Capitolo Canoniale presso il Duomo di Verona*, Verona 1979, p. 57, dove è riprodotta l'epigrafe con l'elenco delle reliquie; G.G. MEERSSEMAN-E. ADDA-J. DESHUSSES, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico e il Carpsum del cantore Stefano*, Friburgo 1974, pp. 208-209 e 277-79. A queste testimonianze accenna anche B. BONELLI, *Notizie storico-critiche intorno al B.M. Adelpreto*, II, Trento 1761, p. 263, che dice di non ben comprendere la ragione di tale qualifica. Effettivamente l'ambiente trentino è ancor oggi allergico a qualificare Vigilio come confessore, mentre Verona non ha difficoltà a onorare s. Zeno con tale titolo, pur sapendo che lo denominarono martire s. Gregorio Magno nei *Dialoghi* (3,19), il *Ritmo Pipiniano* (796-805) e un diploma di Enrico II del 1014.

associato ai suoi ministri nella sublimità di questa grazia.¹²

Si dovrà quindi ricercare altrove nell'orbe cristiano di allora, dove si riscontrino casi di sussulti violenti che siano in qualche modo comparabili con i fatti di Anaunia del 397. Un compito che rimane affidato ad altri relatori di questo convegno, dai quali saremo aiutati anche a capire meglio il clima e lo stato d'animo generale in cui quei fatti si svolsero.

Da parte nostra vorremmo intrattenerci maggiormente in prossimità delle persone e dei luoghi, concentrando l'attenzione sui due autori che ne parlano più ampiamente, lo stesso Vigilio e Massimo di Torino. L'argomento è stato esaminato recentemente nella tesi di laurea su Massimo di Torino di C.E. Chaffin, dalla quale l'Autore ha tratto il già citato studio sui Martiri della Val di Non.¹³ Uno studio che in larga misura sentiamo di condividere, perché rappresenta un tentativo apprezzabile di esame approfondito secondo le esigenze universali della ricerca moderna. Ma sul quale vorremmo nel contempo anche esprimere le nostre osservazioni critiche, visto che il tema ci interessa tanto da vicino.

Vigilio e Massimo concordano largamente nel riconoscere al martirio dei tre leviti in Val di Non un carattere di singolarità eccezionale, per essere accaduto nella quotidianità di un tempo che non è più quello delle grandi persecuzioni. Per questo esso è nuovo e incomparabile agli occhi di Vigilio, tanto che occorre uno sforzo particolare di attenzione per riconoscerne la sublimità nella contingenza del presente.¹⁴ E Massimo non si stanca di esaltarne l'eccellenza, come di un fatto contemporaneo, svoltosi sotto i nostri occhi, quindi più vicino al nostro affetto che i casi «quos docet historia». I tre

¹² Quanto sopra esposto tiene conto anche dei vari interventi avutisi su questo tema nella discussione, specialmente da parte del prof. Alberto Vecchi, del prof. Giuseppe Fedalto e del p. Carlo Sartorazzi O.F.M. Per la questione più generale cf. *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. H. JEDIN, II/1, Freiburg i. Br. 1973, p. 337s; H. DELEHAYE, *Sanctus*, Bruxelles 1927.

¹³ Cf. nota 1.

¹⁴ «Hic conferre, frater, paululum volo tecum titulos rerum, ne cui pedestre videatur esse martyrium humilitate susceptum; quia vile putatur bonum omne quod praesens est, cum novum sit atque mirandum, sine invidia temporis suscitatum, et ita completum, ut nec ante quid praecesserit nec sequatur, sed sit singulare»: Lettera a Giovanni Crisostomo, l. 83-88, cf. *infra*, p. 164.

martiri hanno dimostrato «qualis esset in aetate nostra in christianis fides, de quorum consortio exsistere martyres meruerunt». Essi hanno conseguito la corona del martirio in tempo di pace, per cui li ha resi martiri «non publica persecutio, sed christiana devotio».¹⁵

Ma al di là di questa partenza comune il punto di vista dei due autori si diversifica profondamente già nella descrizione materiale del fatto. La narrazione di Vigilio, per quanto sfumata, asserisce alcune circostanze ben precise. I tre missionari entrati per primi e come forestieri in un ambiente ancora interamente pagano, fecero per una serie di anni opera di accostamento paziente «longa temporis quieti conversatione compositi»,¹⁶ rispettosi dei diritti dell'ospitalità fino ai limiti imposti dalla fedeltà al loro credo. La chiesa che Sisinio eresse per i primi convertiti fu costruita con i suoi propri mezzi personali. L'occasione per cui venne a esplodere l'odio originato dalla costruzione del nuovo tempio fu data dal fatto che i pagani volevano forzare un capofamiglia neo-convertito a consegnare le vittime per i loro riti di lustrazione, seguendo a quanto sembra l'ordine stabilito da antiche consuetudini. I tre missionari allora entrarono in azione per impedirlo, nella coscienza che, se non lo avessero fatto, si sarebbero resi complici essi stessi dell'apostasia («sine suo reatu fieri vix viderunt»).¹⁷ Per il resto viene lasciato all'immaginazione del lettore quanto vi poté essere di violento o di provocatorio, nelle parole e nei fatti, sui primi inizi dello scontro.

Il racconto di Massimo si presenta in termini diversi: «hoc praecipuae in eorum passione laudabimus, quod dum sacrile-

¹⁵ V. spec. *Serm.* 105, in CCL 23, p. 414. Massimo appare molto impressionato dalla evidenza diretta derivante dalla contemporaneità del fatto, senza le incertezze e le nebulosità di una tradizione storica.

¹⁶ Citazione presa dalla *Lettera* a Giovanni Crisostomo, l. 61, cf. *infra*, p. 163, alla quale si affiancano testi paralleli dalla lettera a Simpliciano. Anche le altre circostanze qui riferite hanno doppia testimonianza, con valore particolarmente significativo nella lettera a Sempliciano, scritta immediatamente dopo i fatti e redatta in uno stile più sobrio.

¹⁷ *Lettera* a Giovanni Crisostomo, l. 79, cf. *infra*, p. 164: è l'unico accenno vigiliano ad una *corresponsabilità*, o eventuale *complicità* dei tre santi. Ma si osserva che tale responsabilità viene rapportata all'azione dei cristiani neo-convertiti, non ai *sacrilegia* dei pagani. È ben diversa quindi dalla *conniventia* di cui parla s. Massimo.

gis resistunt, esse martyres meruerunt; et dum eorum superstitionibus contradicunt, palmam iustitiae sunt adepti. Non enim ea causa morti addicti sunt ab his, cur christiani essent, sed propterea magis ad poenam rapti sunt, quod increparentur sacrilegi, cur christiani devotique non essent... increpaverunt eos constanter fideliter obiurgaverunt». La «christiana devotio» che, come citato sopra, ha animato questo martirio, è più precisamente lo zelo che li ha mossi a reprimere i fautori dei culti sacrileghi,¹⁸ in quanto Dio ha ordinato «idolorum sacrilegia destruenda».¹⁹ Dunque l'azione dei tre, secondo questa versione non avrebbe avuto come oggetto diretto i neo-convertiti da salvaguardare, ma si sarebbe esercitata sui pagani stessi con delle pressioni volte ad impedire l'esercizio dei loro riti.

Si può disputare a lungo se a proposito dello svolgimento materiale dei fatti Massimo abbia avuto altri canali di informazione oltre quelli che sono ancor oggi a nostra disposizione, cioè i due scritti vigilianti. La cosa non ci sembra molto verosimile, né dal solo confronto dei testi ci pare necessario postularlo. Concorda comunque con la testimonianza vigiliante quella di Gaudenzio di Brescia, dove dice che le pressioni dei missionari furono esercitate sui cristiani, non sui pagani.²⁰ Se si volesse discutere ulteriormente quale delle due versioni meglio corrisponda al reale svolgimento dei fatti, occorrerebbe tener conto anche che la versione di Massimo è più sommaria e meno circostanziata, tracciata da certa distanza di tempo e di luogo. Perciò non ci sentiremmo tanto sicuri di doverle dare la preferenza. Al limite non vorremmo neppure considerarla come assolutamente incompatibile con la narrazione vigiliante. I particolari episodici della vicenda come si svolse in se stessa, rimangono in buona parte nell'ombra e sarà sempre difficile ricostruirli nella loro completezza. Non c'è da stupirsi quindi se essi si prestarono già allora ad esser letti in modo diverso. Infatti una contrapposizione chiara e irriducibile si riscontra, più che nei particolari episodici, visti in se stessi, nella prospettiva che

¹⁸ Cf. spec. *Serm.* 106, in CCL 23, p. 417.

¹⁹ Ivi, p. 418.

²⁰ V. sopra, nota 4.

domina le due versioni, nel concetto di azione missionaria e di martirio che anima i due rispettivi autori.

A Vigilio sta molto a cuore mostrare come la testimonianza dei tre monaci-chierici è qualitativamente identica a quella dei martiri delle grandi persecuzioni. Con ardore vivido egli sviluppa e applica a loro riguardo quella dottrina del martirio che s'era andata formando in modo classico nella tradizione ecclesiastica precedente.²¹ Perciò sottolinea come da parte dei tre santi missionari non vi fu provocazione, come la loro convivenza tra le popolazioni indigene fu assolutamente pacifica e la loro azione missionaria fu longanime e paziente.²² Al pari dei martiri antichi essi impersonarono un profondo adeguamento a Cristo sofferente e crocifisso, da loro inaugurato già nell'asceti e nello stile di vita, ma giunto a piena maturazione nel sacrificio cruento.²³ La loro fu una vera «confessio», nel senso già detto da Cipriano, quando esigeva dai suoi un distacco totale anche dall'affetto al martirio, al quale si accede solo in obbedienza e non per propria iniziativa.²⁴ Il loro sacrificio, con tutto il suo spessore fattuale, è stato un segno sacramentale, vero «mysterium» nel quale s'è dimostrata presente la persona e l'azione del Buon Pastore, l'evento pasquale di morte e risurrezione già adombrato nella storia dei tre fanciulli nella fornace, il

²¹ Cf. H. DELEHAYE, *Sanctus*, Bruxelles 1927; E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, pp. 238-61; E. PETERSON-A.P. FRUTAZ-S. INDELICATO, in *Enciclopedia Cattolica*, VIII, coll. 233-44.

²² Qualche citazione fra le molte possibili: «Parati ad omnia, libenter omnia sustinentes, nulli dantes occasionem, gloriam meruerunt»: *Lettera* a Simpliciano, l. 16-18, cf. *infra*, p. 159; «Verum unum genus fuit sanctorum pugnae perfectum: omnia sustinere, lacessitos cedere, patienter ferre passuros privata mansuetudine furorem publicum refrenare, vincere detrectando»: *Lettera* a Giovanni Crisostomo, l. 47-50, cf. *infra*, p. 163.

²³ Notevole in proposito l'espressione della *Lettera* a Simpliciano, l. 20-22, cf. *infra*, p. 159: «Nam omnes liberi nexu coniugii, Deo immaculatas animas, ut nunc hostias praestiterunt», dove si mette in diretto rapporto la loro vita di castità col martirio.

²⁴ CIPRIANO, *Ep.* 81, in CSEL III b, p. 861s, da collegare con quanto Vigilio dice a proposito del martire Martirio e a proposito di se stesso nella *Lettera* a Giovanni Crisostomo, l. 148-159 e l. 199-206, cf. *infra*, pp. 165-166 e p. 163. Sullo sfondo c'è l'insegnamento della chiesa antica contrario a un martirio cercato per propria iniziativa come avveniva presso i Montanisti.

mistero stesso della Trinità. E il ragionamento viene sviluppato raccogliendo, come faceva già il *Martyrium Polycarpi*, ogni piccolo particolare di quel nuovo venerdì santo per ricalcarlo sui vari momenti della passione di Cristo; applicando passo per passo, anche con ricorso a uno stile allegorico, a noi poco familiare, la regola ermeneutica: «factum audivimus, mysterium requiramus», che Agostino sapeva usare così sapientemente nel commento ai Vangeli.²⁵ Ciò che qui preme è di cogliere la realtà teologica del martirio, colta mediante una manifestazione che Vigilio stesso sente affidata non alle sue parole, ma a un asserimento rivelativo da parte di Dio.²⁶ Così sulle orme di antichi autori, come Ignazio di Antiochia e Origene, Vigilio tracciava per i tre martiri un vero documento di canonizzazione. Per completare la loro equiparazione ai martiri delle persecuzioni si proponeva anche di costruire sul posto in loro onore un *martyrion*, secondo un'usanza largamente diffusa.²⁷

Massimo evidentemente non segue questa pista ideale. Ma bisogna dire che anch'egli non fa cronaca pura. Il suo intento non è contemplativo, ma è fortemente pratico e operativo. La parenesi dei suoi sermoni è volta a mobilitare energicamente l'azione dei suoi uditori per superare ogni resistenza residua di aree pagane e affermare dovunque la

²⁵ AGOSTINO, *Tractatus in Iohannem* 50, in CCL 36, p. 435.

²⁶ «Non est ultra post umbram peregrinae, ut ita dixerim, noctis, manifestam celare sub nebula veritatem... Sic se asserit Dominus operibus suis... Spectator, confiteor fui inter ista mysteria et ad sanctorum cineres excubator; qui particeps esse non merui, sensi ad quod pervenire non potui; vidi, vix hodieque credulus mihi, excedunt facta reverentiam relata dictorum; unde Dei erit, frater, asserere quod elegit et testanti testimonium perhibere»: *Lettera* a Giovanni Crisostomo, I. 294-310, cf. *infra*, p. 169.

²⁷ Vigilio annuncia a Simpliciano (I. 91, cf. *infra*, p. 161) l'intenzione di costruire sul luogo del sacrificio dei martiri una «basilica», cioè un edificio commemorativo, che distingue, anche nella terminologia, dalla «ecclesia» eretta dai tre missionari come luogo di riunione dell'assemblea per l'attività pastorale ordinaria. La stessa differenziazione terminologica si è trasferita alla *Passio* di s. Vigilio e agli edifici di culto da essa ricordati nella città vescovile, cf. I. ROGGER, art. cit. sopra in nota 9. Il costume di erigere edifici commemorativi in onore di coloro che «deviare a religione compulsi, pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur» viene ricordato anche da Ammiano Marcellino nel suo *Rerum gestarum*, XXII, 11 (ed. J.C. ROLFE, vol. II, Cambridge 1972, p. 262) nel riferire gli umori delle masse popolari al momento dell'uccisione del vescovo ariano di Alessandria Gregorio il Cappadoco nel 361. La citazione contiene anche un ben determinato concetto di martirio».

vittoria della disciplina cristiana. Il suo mondo spirituale è quello dell'entrata delle masse al cristianesimo, quello del mondo cristiano che ormai si costruisce a ritmo accelerato con l'appoggio delle leggi imperiali. Il Chaffin documenta ampiamente il clima spirituale di questa situazione, consona anche all'indirizzo degli ultimi anni di Ambrogio. Massimo di Torino anima e pungola in questa azione tutte le categorie sociali: scuote la pigrizia dei magistrati che peccano di negligenza nell'esecuzione delle buone leggi imperiali, sollecita lo zelo dei membri del clero, che Dio ha posto come sentinelle sopra il suo popolo, rimprovera i proprietari di terre che chiudono un occhio davanti alle pratiche pagane dei loro coloni, smuove l'intera comunità cristiana e civile, non sufficientemente sensibile all'impresa. Il caso dei *possessores*, che magari stavano a udire il vescovo nelle assemblee di città e poi tolleravano il culto pagano dei loro contadini nei distretti rurali, si può considerare paradigmatico per l'uditorio di Massimo.²⁸ Esso fa eco alla legge di Teodosio del 392,²⁹ in cui si distinguono i casi dove ciò avveniva a insaputa del padrone, che andava comunque multato, da quelli in cui ciò avveniva per sua connivenza, degni di pena ben maggiore. Che in tale contesto Massimo valutasse il caso dei tre missionari anauniesi come particolarmente esemplare, in quanto li aveva resi martiri «non publica persecutio, sed christiana devotio», non la loro resistenza passiva, ma il loro zelo aggressivo, appare ovvio e naturale.

Per una valutazione obiettiva tuttavia dovremmo spogliarci per quanto possibile di quelle che possono essere le nostre prospettive personali. Niente vietava a s. Vigilio di esaltare i suoi martiri secondo quel modulo eroico che riscuoteva l'entusiasmo di Massimo di Torino. Egli non aveva né il complesso dell'archeologismo, che lo vincolasse particolarmente alle categorie paleocristiane, né il complesso della nostra modernità, per la quale un'azione missionaria aggressiva non sembra encomiabile e si sarebbe piuttosto

²⁸ Vedasi in proposito, oltre il citato *Serm.* 106, anche il 107, in CCL 23, pp. 420-421.

²⁹ In TH. MOMMSEN-P.M. MEYER, *Theodosiani Libri XVI*, Dublin-Zürich '1971, p. 900s.

tentati di sotto-enfatizzarla. Quali sono allora le ragioni della posizione di Vigilio? Non ci sembra si possa spiegarle con le esigenze dello stile panegirico. Via più semplice e più vera a nostro avviso è prendere sul serio la sua testimonianza come espressione della realtà dei suoi giorni, come riflesso dei moventi e dei metodi che animarono la sua azione nella regione tridentina. E situare entro questo quadro anche gli ideali e l'azione dei suoi collaboratori. Facendo diversamente ci si scosta da quella che è la base portante di tutto il ragionamento, cioè la testimonianza delle lettere vigiliane.

Il Chaffin ritiene di poterlo fare, considerando il quadro più generale della missione cristiana in Alta Italia. A noi sembra più problematico voler risolvere un caso particolare per deduzione da una situazione generale. Egli stesso ammette che Vigilio rispetto alla situazione e agli umori più generali del tempo, sembra vivere come in un ghetto, avulso cioè da quella terminologia mentale che ragionava in base a leggi imperiali, interventi di magistrati, conversioni in massa sull'onda di una travolgente affermazione del nuovo ordine cristiano. È possibile che questa sua «arretratezza» sia dovuta al fatto che i passi della conversione cristiana nel suo territorio procedevano ancora con difficoltà e andavano affrontati con molta cautela. I dati archeologici sul declino dei culti pagani in Val di Non non dicono quale fu il momento preciso in cui avvenne la grande svolta, se prima del 397 o soltanto più tardi; è anzi probabile che il passaggio sia stato piuttosto lento e graduale. Se il paganesimo anaune sia stato impersonato da coloni stanziati su fondi altrui o in più larga misura da agricoltori liberi operanti in proprio, è un tema ancor tutto da approfondire.³⁰ Manca comunque in Vigilio ogni traccia di insistenza verso magistrati o *possessores*, perché usino maggiore energia nell'eliminazione del

³⁰ Le considerazioni di C.E. Chaffin sul tramonto del paganesimo in Val di Non si fermano sostanzialmente al Giovanelli (1828), senza tener conto di quanto ha confutato già G.B. MENAPACE con buoni argomenti, sia pure in uno scritto non specialistico, *Intorno al luogo del martirio dei tre santi Anauniesi*, in *Anaunia Sacra*, 1896-97, pp. 23-31, 54-64, 85-95, 115-127, 152-160, 185-192, 316-322, 350-360. Sui culti pagani in Val di Non si sono aggiunti altri studi e scoperte, con i nomi di V. Inama, L. Campi, P. Orsi, S. Weber, G. Roberti, ecc. Ma sulle circostanze che accompagnano il loro tramonto è tuttora impossibile pronunziarsi.

paganesimo dai territori rurali. Il caso dell'amnistia intercessa dai cristiani a favore degli uccisori dei martiri starebbe a indicare piuttosto il contrario. Su questo sfondo immediato si disegna la testimonianza dell'ideale arcaico e mistico di s. Vigilio.

Egli mostra di conoscere i fatti di Alessandria che portarono alla violenta distruzione dei templi pagani e soprattutto del *Serapeum* nel 391. Ma li riguarda come un «vulgare certamen», non come una santa battaglia, quando li mette a confronto con la distruzione dell'umile tempio cristiano in Anaunia, nella quale si rinnovava il rigetto della Pietra angolare destinata a divenire testata d'angolo.³¹ La causa vera del martirio fu, come egli asserisce, la nuova pace nel nome cristiano, la pace pura e semplice che Cristo ha affidato ai suoi discepoli da annunziare. Solo una forzatura arbitraria del testo vigiliano può identificarla con una pace terrena e sociale che sarebbe stata violata dai missionari. È vero che i tre missionari erano degli asceti, in gergo orientale dei monaci.³² Però bisogna correre molta strada per apparentarli a quelle schiere di monaci fanatici che in Oriente si specializzavano nella distruzione di templi pagani.

L'ideale del martirio affrontato come testimonianza aggressiva, volta all'eliminazione diretta del culto pagano ritorna ancora una volta con chiarezza scultorea nella *Passio* che narra la fine del santo vescovo. Essa abbraccia ed esalta il modello delineato da Massimo da Torino, mentre ignora completamente quello dettato storicamente dal suo proprio

³¹ *Lettera* a Giovanni Crisostomo, l. 111-118, cf. *infra*, pp. 164-165.

³² Per qualificare la condizione dei tre pensiamo sia corretta tanto la denominazione di *clerici* già usata da Agostino (v. nota 5) quanto la qualifica di *monachi*, che viene spontanea a chi conosce il mondo ascetico orientale di quel tempo. Che i tre conducessero vita ascetica è comprovato dal testo citato sopra in nota 23, dalla loro vita comune nell'*hospitium* (*Lettera* a Simpliciano, l. 82, cf. *infra*, p. 161), dall'esercizio del digiuno (ivi, l. 43, cf. *infra*, p. 160), e dalla pratica della preghiera comune (*Lettera* a Giovanni Crisostomo, l. 104, cf. *infra*, p. 164). Tenendo conto del testo già citato (sopra, in nota 6) di Paolino, che applica ai tre martiri la qualifica di «consortes» e «fratres» di Ambrogio, non si esclude anche che essi siano stati «monaci del suo monastero di Milano», come dice I. SCHUSTER, *Storia di S. Benedetto*, Milano 1946, p. 109. Ambrogio nel 396 aveva ancora raccomandato la vita ascetica del clero e lodata l'iniziativa di Eusebio di Vercelli che per primo in Occidente aveva saputo unire la vita sacerdotale con quella monastica, cf. AMBROGIO, *Ep.* 63, PL 16, coll. 1208-11.

eroe. Nella narrazione della *Passio* il santo viola deliberatamente il fondo di un grande proprietario pagano, atterra l'idolo in nome di Cristo e si serve del piedistallo rimasto per annunciare la parola di Dio. Nel suo eroico ardimento giunge fino al disprezzo del nume e dei suoi adoratori: «quos beatissimus praesul, fide armatus in Christo, sicut quaedam purgamenta despexit». ³³

Non c'è da stupirsi. Si conferma anche in questo l'epoca tardiva di composizione della *Passio*. Quanto più si procede verso il Medio Evo, tanto più sembra eclissarsi l'ideale di martirio esaltato da Vigilio e diviene invece preponderante quello testimoniato, negli stessi tempi, da Massimo di Torino.

³³ Ed. CESARINI SFORZA (come in nota 9), p. 23. Evidentemente l'espressione doveva suonar male per il traduttore del testo in *Origini della Chiesa Tridentina*, Trento 1980, p. 39, tanto che ne diede una versione decisamente addomesticata: «il beatissimo Presule, armato della fede in Cristo, vide queste persone come gente bisognosa di salvezza»!

VII

PROBLEMI FILOLOGICI RELATIVI ALLE DUE LETTERE DI S. VIGILIO

IGINIO ROgger

Col titolo *Problemi filologici relativi alle due lettere di s. Vigilio* il programma del convegno annunciava una mia relazione, che fu effettivamente letta e discussa nel pomeriggio del 28 marzo 1984. In essa esposi i risultati di una ricerca di carattere seminariale svolta durante l'anno scolastico 1958-59 con un gruppo di miei alunni del corso teologico, in cui s'era fatto un riscontro minuto e preciso di tutte le varianti esistenti fra il testo manoscritto delle due lettere vigiliane e quello presentato dalle edizioni a stampa. Come risultato di questo lavoro era stato allestito un testo provvisorio, ricavato direttamente dai manoscritti — soprattutto dal n. XCV(90) della Biblioteca Capitolare di Verona per la lettera a Simpliciano e dall'Urbinate Latino n. 504 della Biblioteca Vaticana per la lettera a s. Giovanni Crisostomo —, che fu riprodotto solo a ciclostile come strumento di studio. Di questo testo ebbi a scrivere allora che esso risulta «in alcuni punti, cadute certe suture e certi emendamenti congetturali, ancora più oscuro e più difficile delle recensioni precedenti. Ma, in compenso, in parecchi altri punti esso ha acquistato una limpidezza insospettata. In altri ancora, pur conservando le difficoltà di interpretazione dovute alla straordinaria densità di linguaggio, la lezione ricavata consente di cogliere fedelmente la complessità e la profondità del pensiero dell'autore» (cf. I. Rogger, *I Martiri Anauniesi nella Cattedrale di Trento*, Trento 1966, p. 10 s). Su questa base elaborai una versione italiana (ivi pubblicata), che incorporava nella traduzione quelle interpretazioni congetturali necessarie che altri un tempo solevano applicare al testo latino; lo feci anche

perché la traduzione doveva venire incontro alle esigenze di divulgabilità che un ridestato interesse richiedeva, soprattutto ai fini di una lettura comunitaria. Di fatto il testo così assestato ha avuto già una riproduzione integrale e ben tre riproduzioni parziali a stampa (in A. Costa, *Alle origini della Chiesa Tridentina*, Trento 1980; Id., *S. Vigilio, vescovo e patrono di Trento*, Trento 1975; Id., *I santi Martiri di Anaunia*, Trento 1975; Id., *Da Trento a Costantinopoli in legazione d'amore*, Trento 1981) e per quanto riguarda la lettera di Vigilio a s. Giovanni Crisostomo persino una traduzione in greco moderno, fatta dal protopresbitero A. Tsitsas di Corfù e omaggiata al patriarca Demetrio di Costantinopoli (copia manoscritta negli archivi diocesani).

La disamina dei problemi relativi a un'edizione moderna del testo, sviluppata in seno al nostro convegno sulla base di una serie di esempi e di saggi significativi, mise in evidenza ancora una volta la difficoltà dell'impresa. Una volta ancora dovemmo ricordare il parere sconsolato che un secolo fa aveva pronunciato in merito nientemeno che F.X. Funk, interessato alla cosa da mons. Menapace: «Fateri oportet, frustra me laborasse. Paucissima tantum, ut recte vidisti, codicis lectionibus emendantur. In universum textus in statu priore manet... . Doleo vehementer, quod non melius quidquam tibi scribere potui. Sed in hoc opere labor fere omnis mihi perditus esse videtur» (cf. *Anaunia Sacra*, p. 142, n. 1).

Eppure il parere unanime dei presenti fu di non rinunciare all'idea. La necessità di un tentativo aggiornato di edizione critica da riprendere a nuovo fu condivisa da tutti. Esso andava affrontato, anche se si fosse dovuto ricorrere ad altre edizioni provvisorie in attesa di una soluzione soddisfacente.

A questo punto si è inserita, a convegno ultimato, l'opera del prof. Enrico Menestò, invitato ad occuparsene dallo stesso prof. Claudio Leonardi. È merito suo se, già in questi *Atti*, possiamo proporre una nuova edizione del testo latino corredata del ragionamento che la sorregge. Ad essa auguriamo il migliore successo, che ci consenta di arrivare presto all'edizione definitiva corredata di apparato completo.

VIII LE LETTERE DI S. VIGILIO

ENRICO MENESTÒ

Le due lettere di Vigilio, gli unici scritti del santo di cui si ha memoria,¹ sono — come è noto — la principale fonte per la conoscenza della vita e del martirio dei santi Sisinio, Martirio e Alessandro, inviati da s. Ambrogio come cooperatori di Vigilio e missionari nella Val di Non.

La prima, che è la più breve, fu scritta poco dopo il 29 maggio 397, giorno in cui Sisinio, Martirio e Alessandro subirono il martirio, e fu indirizzata al vescovo di Milano Simpliciano, l'immediato successore di Ambrogio; la seconda, scritta probabilmente nel 398, fu diretta al vescovo di Costantinopoli Giovanni Crisostomo; di questa si conosce anche il nome del latore, il *comes* Giacomo, un alto funzionario dell'impero, definito da Vigilio «desideriorum caelestium vir fidelis». Entrambe le lettere furono inviate insieme ad alcune reliquie dei tre martiri.

La prima epistola è trasmessa da due codici, entrambi della Biblioteca Capitolare di Verona: il XCV(90) del sec IX² ed il CXIII(214) del sec XVI.³

La seconda da quattro testimoni: l'appena ricordato

¹ Sul numero delle lettere scritte da s. Vigilio intorno ai martiri anauniesi, cf. G. B. MENAPACE, *Intorno alle lettere di S. Vigilio*, in *L'Anaunia Sacra* (in occasione del XV centenario dei ss. Martiri Anauniesi) e «Archivio ecclesiastico tridentino», 1(1896-97), pp. 134-138.

² Il testo dell'epistola è contenuto nei ff. 177r-179r. Per la descrizione del ms. cf. A. SPAGNOLO, *Catalogo dei manoscritti capitolari*, ms. della Biblioteca Capitolare di Verona, ff. 381-386.

³ Il testo dell'epistola occupa i ff. 116v-118r. Per la descrizione del codice cf. *ivi.*, ff. 481-489.

CXIII(214) della Capitolare di Verona,⁴ l'Urbinate latino 504 del XV secolo,⁵ e i Vaticani latini 1235 del sec. XV⁶ e 5834 del sec. XVI.⁷

La prima lettera ha avuto una maggior fortuna editoriale rispetto alla seconda. La stampò per la prima volta nel 1553 il Lippomano,⁸ poi venti anni dopo, nel 1573, il Surio,⁹ ed ancora, alla fine del '500, il Baronio nei suoi *Annali*.¹⁰

Fu il Papebroch a preparare per primo, sulla base di un ms. della Vaticana — credo proprio il Vat. lat. 5834 come da alcune vicende testuali è possibile dedurre¹¹ —, l'edizione della seconda lettera per gli *Acta Sanctorum*.¹²

Prima e seconda insieme, oltre che negli *Acta Sanctorum*,¹³ furono edite nel 1689 dal Ruinart¹⁴ e nel 1770 dal

⁴ Questa seconda lettera è contenuta nei ff. 39r-43r.

⁵ L'epistola è trascritta nei ff. 148r-153r. Per la descrizione del ms. cf. *Codices urbinates latini*, recensuit C. STORNAJOLO, tomus II (codd. 501-1000), Città del Vaticano 1912, pp. 5-7.

⁶ L'epistola è contenuta nei ff. 198v-206r. Per la descrizione del ms. cf. *Codices vaticani latini*, recensuit M.-H. LAURENT, Città del Vaticano 1958, pp. 187-189.

⁷ Il testo dell'epistola è contenuto nei ff. 218v-220r. Ecco una sommaria descrizione del ms.: codice miscellaneo, scritto da più mani del sec. XVI, cart., mm. 315 x 230, ff. II, 283, I, numerazione recente a matita. Legatura moderna. Sul 1° f. di guardia: «Io. Petri Ferretti Collectio variorum». Dato anche il grande numero di testi raccolti (molto spesso di difficile identificazione), è qui impossibile dar conto in maniera dettagliata del contenuto del ms.; in generale, comunque, il codice contiene fino a f. 32 opere (trattatelli liturgici, esposizioni in rima dei salmi, ecc.) di Giovanni Pietro Ferretti da Ravenna, vescovo di Lavello dal 1550 al 1554; poi fino a f. 74 privilegi, concessioni, bolle papali relativi alla diocesi di Ravenna; seguono fino a f. 120, dopo brevi testi contro gli errori dei luterani, *excerpta* da Plinio, Strabone, Cassiodoro e dal *Liber Pontificalis*, quindi una serie di vite di santi ed altri testi agiografici in cui spesso sono inserite operette di altra e varia natura, ed infine carmi per lo più di argomento religioso.

⁸ Cf. L. LIPPOMANO, *Sanctorum priscorum Patrum vitae*, II, Venetiis 1553, ff. 151v-152r.

⁹ Cf. L. SURIUS, *Historiae seu vitae sanctorum*, III, Coloniae Agrippinae 1572, ff. 424-425.

¹⁰ Cf. C. BARONIO, *Annales ecclesiastici*, V, Romae 1594, ad annum 400.

¹¹ Queste le concordanze più significative tra il Vat. lat. 5834 e l'edizione del Papebroch: II, 4 applicaret *per* applicarem; 5 impelleret *per* impellerem; 5 imbueret *per* imbuerem; 21 ut plus martyribus deferretur *om. per omeot*; 35 arduus *om.*; 38 desidente *per* residente; 48 patienter *per* patientes; 80 videbantur *per* iuebantur; 153 confessus *per* confessorus; 173 captivatur *per* captivatus; 176 dignitatem *per* dignitate; 182 ac *per* et; 194 se... consensisse *per* consensisset; 201 collocatis *om.*; 206 electionem *per* electio non; 236 praeconem rauca *om. per omeot*; 273 mater criminum *per* criminum mater.

¹² Cf. *Acta Sanctorum*, Maii VII, Antverpiae 1688, pp. 42-45.

¹³ Cf. *ivi*, pp. 41-42, 42-45.

¹⁴ Cf. TH. RUINART, *Acta primorum martyrum...*, Parisiis 1689, pp. 684-691.

Galland,¹⁵ da cui furono poi riprese ed inserite nella *Patrologia Latina*.¹⁶ Nel 1841, intanto, per cura del clero di Ala,¹⁷ era stato riprodotto il testo del Papebroch.

Ma qual è il valore di queste edizioni, la cui recensione, tranne qualche variante di scarsissimo peso, è pressoché identica?

Ad un attento confronto con il testo trådito dai mss., quello delle edizioni a stampa si presenta in numerosi punti molto diverso. E questa diversità si riscontra non solo negli interventi sanatori che luoghi corrotti hanno imposto, ma anche in passi che, quantunque oscuri, non necessitavano per nulla di congetture.

In realtà alcuni di questi editori, soprattutto il Lippomano e il Papebroch, da cui gli altri dipendono rispettivamente per la prima e la seconda lettera, sembra che si siano prefissi lo scopo di rendere il testo il più possibile chiaro e intellegibile, spesso modificando sostanzialmente quanto trasmesso dai mss. Ma il risultato viene meno all'ipotetica intenzione in più di un luogo. Infatti alcune congetture — che talvolta sono lunghe interpolazioni — non solo non risolvono l'errore di trasmissione, ma complicano ancor più il luogo critico, stravolgendo del tutto il senso del contesto.

Anche le traduzioni italiane — mi riferisco a quelle del Menapace,¹⁸ del Tait,¹⁹ dello Zambiasi,²⁰ del Panizza²¹ — riportano, proprio perché basate sul testo latino delle edizioni, le medesime anomalie di significato.²²

¹⁵ Cf. A. GALLAND, *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum...*, VIII, Venetiis 1770, pp. 203-206.

¹⁶ Cf. *Patrologia Latina*, XIII, coll. 549-558.

¹⁷ Cf. *Sancti Vigili episcopi ecclesiae Tridentinae et martyris epistolae*, Veronae 1841.

¹⁸ Cf. G.B. MENAPACE, *Intorno alle lettere di S. Vigilio*, cit., pp. 146-149, 177-185, 207-224, 231-248, 258-262, 327-337, 371-378.

¹⁹ Cf. A. TAIT, *Vita di S. Vigilio vescovo e martire*, Trento 1902, pp. 306-352.

²⁰ Cf. M. ZAMBIASI, *Traduzione delle lettere di S. Vigilio*, Brescia 1944.

²¹ Cf. G. PANIZZA, *I Santi Martiri Anauniesi*, Trento 1959, pp. 229-280. Per i problemi di interpretazione di alcuni passi delle epistole vigiliane, si veda anche V. ZANOLINI, *Anaunia, ossia intorno alla prima chiesa cristiana della Valle di Non*, in «Bollettino del Clero Trentino», 2(1925), pp. 218-237; Id., *Per l'interpretazione delle lettere di S. Vigilio*, ivi, 5(1928), pp. 40-50, 146-151; Id., *Per un commento alle lettere di S. Vigilio*, ivi, 8(1931), pp. 77-84, 101-109, 170-176; Id., *Per l'interpretazione della lettera di San Vigilio a San Giovanni Grisostomo*, Trento 1928.

²² A questo punto dovrebbero essere ricordati i meritori studi di IGINIO ROGGER, ma per evitare inutili ripetizioni, si rinvia alle pp. immediatamente precedenti dovute allo stesso Rogger.

Tornando alla tradizione manoscritta, avverto subito che lo spoglio completo delle varie lezioni — errori e varianti — ha confermato la possibilità di ricostruire stemmaticamente i due archetipi. Non ho infatti riscontrato vicende testuali che potessero far pensare ad una trasmissione orizzontale.

Nel caso della **prima lettera** i due manoscritti veronesi XCV(90) (= C), e XCIII(214) (= N) presentano una serie di errori che li congiungono ed altri che li separano a vicenda, cosicché oltre ad escludere reciproci rapporti di dipendenza diretta, si dovrà ipotizzare un comune antenato di cui oggi non si ha più notizia.

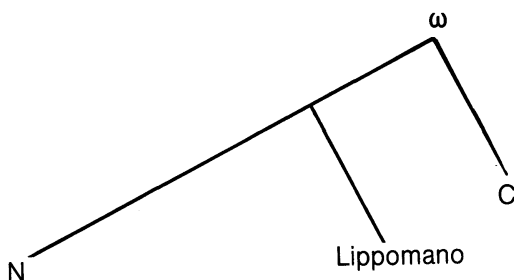
Questi gli errori congiuntivi: I,13 *paginas per pugnās*; 29 *tota per tuta*; 33 *senex (senes C) per senem*; 36 *cum per eum*; 45 *sentientes per temporis*; 45 *fenum per fenus*; 46 *quod (quot N) per quid*; 47 *proiectus per proiectas*; 54 *et om. CN*; 55 *umquam per inquam*; 58 *quodcumque per quomodocumque*; 63 *an (om. C) aut ne per nam*; 63 *famosa per fumosa*; 64 *et inde per exinde*; 72 *se per eum*; 81 *ac per a*; 83 *ita om. CN*; 85 *ferali per feralis*; 91 *tenua grandi (grandi tenua N) aut per tenuare grandia ut*; 93 *in meritum per immeritum*; 94 *isdem sanctis per eodem sanctus*.

C presenta poi questi errori propri che lo separano da N: I,7 *conscientie per constantie*; 8 *pugnane per pugnāsque*; 12 *mox per vox*; 15 *multis per multos*; 19 *relegant per relegam*; 19 *scientiam notitia per scientie notitiam*; 20 *proposite per propositi*; 29 *timorem sinavit per timore servavit*; 29-30 *lupos remedio per luporum medio*; 36 *pignere per pignore*; 45 *impendio om.*; 46 *liberatus per liberatas*; 48 *creda per crudeli*; 50 *condote per condolenti*; 52 *post sunt, add. de*; 54 *hostio per hostiam*; 54 *preposuit per proposuit*; 56 *Deum per deinde*; 56 *comitis per comes*; 57 *fidem per fide*; 57 *miserationem per miseratione*; 61 *docuit per decuit*; 62 *elevata per allevata*; 69 *christiani per christiana*; 73 *nexaliter per nec aliter*; 75 *aut per haud*; 80-81 *quo erebat per cohaerebat*; 81 *radicem per radice*; 83 *ultra optulit per ut non obtulit*; 95 *de per die*; 95 *fimbria per fimbriam*.

Anche N è a sua volta separato da C dai seguenti errori: I,7 *silentium om.*; 10 *trepidante per trepidantem*; 19 *fuit om.*; 21 *hostias om.*; 24 *que per quam*; 27-28 *ipse tam omnibus*

hospitalis catum se fidei castumque custodiens om.; 32 digneris *per* dignaris; 35 Martyrio *per* Martyrius; 36 religiosos *per* religiose; 37 exordio *per* exordia; 37-38 cathecuminis *per* cathecumenus; 54 trinitati *per* trinitatis; 59 soli *per* sibi; 59 proferendi *per* preferendi; 63 admittuntur *per* admittitis; 64 diabolici *per* diaboli; 68 iste *per* iuste; 68 articulus *per* ad titulos; 68-69 quondam *per* cum dari; 70 proferre *per* proferri; 71 non *per* nam; 77 diaconus *per* diacono; 79 quo *per* quod; 80 sedens *per* secedens; 85 doliis *per* idolis; 88 precipitatus *per* preparatus; 89 mentes *per* martyres; 93 consensum *per* consensu; 97 precator *per* precor; 97 salutari *per* speciali; 101 suscipientes *per* suscipientis; 101-102 largientes *per* largientis.

Sulla base degli errori, lo *stemma codicum* della prima epistola può essere dunque così rappresentato:



Anche per la **seconda lettera**, i quattro codici N (= Verona, Bibl. Capit., CXIII,214), U (= Urb. lat. 504), V (= Vat.lat. 1235), W (= Vat. lat. 5834) sono legati in un comune capostipite da un nutrito numero di errori: II,11 recentiam *per* recentium; 19-20 tradituro *per* traditurum; 28 gravis om. NUVW; 53 sola facta referam om. NUVW; 58 fidei om. NUVW; 64 *post* Sisinnius, *add.* in NUVW; 66 quam om. NUVW; 91 qui om. NUVW; 135-136 a diaconis se *per* ac diacono Sisinnio 147 planta *per* plantatus; 194 *post* evadere, *add.* si NU, se VW; 240 novit innitor *per* novi tinnitor; 250 amicum flos male herentes *per* animatum florem male haerentem; 255-256 notitia moris *per* noti amoris; 279

ecclesia *per* ecclesie; 280 sanctos mortis *per* sanctorum mortem; 280 trahit *om.* NUVW; 281 crescit *om.* NUVW; 285 quibus *om.* NUVW; 286 illa *om.* NUVW; 298 Domini *per* Dominum; 308 factorum *per* facta; 313 anhellantes *per* anhelantis; 314 seminecis *per* semineces; 315 sepe *per* se pene.

Nel gruppo dei testimoni un posto a sé occupa N caratterizzato da una serie di errori propri, tutti separativi dagli altri mss., da alcune varianti ed inversioni che qui non vale la pena riportare. Ecco gli errori: II,4 privatus *per* primatus; 21 *post* martyribus, *add.* ut plus; 25 lenitudo *per* lentitudo; 28 venerit *per* erit; 33 est *om.*; 33 Anegie *per* Anagnie; 73 ducere *om.*; 77 de vassallis *per* vexillis; 89-90 quia predo nec *per* qui a predone; 97 peregrina laude *per* peregrinam laudem; 99 fallere *om.*; 102 vix illum *per* vexillum; 112 putet *om.*; 132 sui *om.*; 156 se cessisse *per* secessisse; 164-165 transfossus *per* transfusus; 258 descendit¹ *om.*; 278 proles *om.*; 301 emuli *per* emula; 301 invida *per* invidia; 308 hodie que *per* hodieque; 310 prohibere *per* perhibere; 316-317 vox fide consona ros pluvia caminus pyra *om.*

Contro N, UVW sono congiunti dagli errori: II,109 cantibus *per* cantantibus; 212 *post* religionis, *add.* quod UVW; 251 viventibus *per* virentibus; 272 amentiam *per* amentia; 275 pervenenantur gente *per* per venena turgente; 278 prolis *per* proles; 282 merore *per* merorem; 289 mentes *per* mentis; 305 et *om.* UVW.

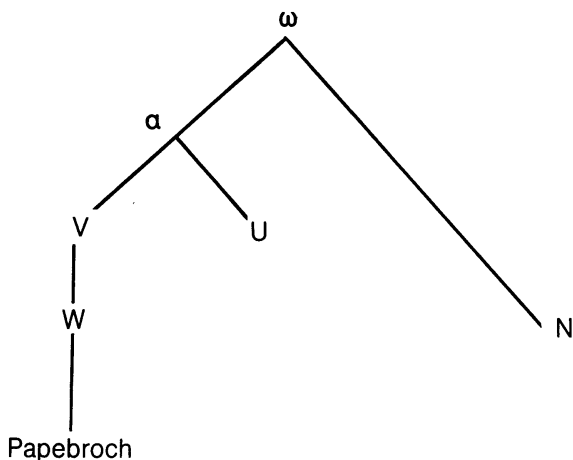
U a sua volta si separa da VW per questi errori: II,8 facilio *per* facili; 31 mundatio *per* inundatio; 33 Inagnie *per* Anagnie; 38-39 *post* coronam, *add.* exhibet; 49 *post* publicum, *add.* passuros; 50 predestina *per* predestinata; 52 perpeserat *per* pepererat; 77 tyrannide illis *per* tyranni vexillis; 151 faciens *per* faciunt; 180 corpori *per* corporis; 224 demonstrandi *per* demonstratam; 231-232 novum diem *per* non vindicem; 233 volunt *per* voluit; 238 verborum *per* verbum; 293 rutilans *per* rutilus; 310 testi *per* testanti; 313 anhelantur *per* anhelantis; 313 inedia *per* incendia.

Ma la coppia VW presenta questi altri errori ad un tempo congiuntivi per V e W e separativi di VW da U: II,17 veneretur

per vereretur; 32 *capacia more per capaci amore*; 35 *arduus om. VW*; 77 *de vexillis per tyranni vexillis*; 89 *conclusa per conclusam*; 143 *sanctitate per sanitate*; 153 *confessus per confessurus*; 173 *captivatur per captivatus*; 176 *dignitatem per dignitate*; 184 *iunctis (iunctibus W) per vinctis*; 206 *electionem per electio non*; 210 *ministeria per mysteria*; 301 *emulance per emula nec*; 316 *pluviam per pluvia*; 317 *pyram per pyra*.

W discende direttamente da V: oltre, infatti, a tramandare tutti gli errori ed altre vicende testuali di V, presenta anche questi errori propri: II,4 *primati per primatus*; 21 *ut plus martyribus deferretur om. per omeot.*; 36 *iterum per iter iam*; 94 *ut² om.*; 201 *collocatis om.*; 236 *preconem rauca om. per omeot.*

Questo, per la seconda lettera, lo *stemma codicum*:



La determinazione dei rapporti di parentela tra i vari testimoni delle due epistole è stata, come si è visto, abbastanza agevole. Ma l'analisi filologica si complica, in particolare per la prima lettera, in fase di *emendatio* e *constitutio textus*: non solo e non tanto per i luoghi corrotti sanabili solo per congettura, quanto perché si deve tener conto anche della prima edizione a stampa del Lippomano. È vero, come già detto, che questo testo sembra essere spesso interpolato, quasi ristrutturato e normalizzato ai fini di una più immediata comprensione, ma è anche vero che il Lippomano potrebbe

aver copiato da un manoscritto, oggi perduto, che quantunque vicino ad N,²³ poteva esser portatore di una diversa redazione.

Di fronte a tale dubbio che solo il ritrovamento dell'*exemplar* del Lippomano potrebbe sciogliere definitivamente, ho ricostruito il testo della prima lettera solo sull'accordo dei due testimoni superstiti, limitando il più possibile emendamenti e congetture, in modo da fissare almeno una delle due eventuali redazioni.

Anche per la costituzione del testo della seconda lettera mi sono basato esclusivamente sui testimoni manoscritti (né poteva essere altrimenti, avendo individuato l'antigrafo preso a modello dal Papebroch per la sua prima edizione a stampa), ed anche in questo caso gli interventi sanatorî sono stati ridotti al minimo indispensabile.

Come si sarà notato, i consueti *prolegomena* introduttivi sulla tradizione manoscritta sono stati presentati, rispetto alla norma, in forma ridotta; inoltre il testo qui offerto mancherà dell'apparato critico. *Prolegomena* più dettagliati ed apparato critico saranno editi in altra sede con lo stesso testo e la traduzione italiana delle due epistole.²⁴

²³ Queste le coincidenze testuali più significative tra N e l'edizione del Lippomano (= L): I,17 *post occasionem*, *add.* occasione gloria NL; 27-28 *ipse tam omnibus hospitalis cautum se fidei castumque custodiens om.* NL; 43 *animam om.* NL; 43 *continuis lectioni per continuus lectionis*; 68-69 *quondam per cum dari*; 79 *quo per quod*.

²⁴ Corrette le ultime bozze, il prof. Iginio Rogger, che qui ringrazio anche per avermi messo a disposizione le riproduzioni dei manoscritti che tramandano le lettere di s. Vigilio, mi ha cortesemente segnalato l'articolo di G. CAGNI - E. SIRONI, *Contributo alla tradizione del testo delle lettere di san Vigilio di Trento a s. Simpliciano e a s. Giovanni Crisostomo*, in «Barnabiti Studi», 1 (1984), pp. 209-226, in cui è descritto e studiato un nuovo codice della lettera di Vigilio al Crisostomo, il C. 134 della Biblioteca Capitolare di Pistoia, del sec. XII. Nello studio è anche dimostrato in maniera convincente come il ms. pistoiese sia l'*exemplar* dell'Urbinate latino 504. Noto è dunque l'importanza che questo codice viene ad assumere nella tradizione manoscritta dell'epistola vigilianiana. Va pertanto da sé che nella prossima riedizione del testo delle lettere di Vigilio si terrà conto, nella ricostruzione stemmatica dell'archetipo della seconda lettera, anche di questo nuovo testimone.

<Epistula ad Simplicianum episcopum Mediolanensem>

Domino sancto ac venerabili patri, bonis omnibus praeferendo Simpliciano, Vigilius episcopus Tridentinae ecclesiae.

5 Quamvis facta martyrum mentione, non verbis merita, sed verba meritis commendentur, totiusque sit constantiae silentium quibus est probata loqui prohibitum; tamen quia me suggerere causas, loca pugnasque
10 martyrii pater impulit, levita scripsit, admonuit debitum, coegit officium, trepidantem maerore linguam paginae non negavi; quia nec abscondi poterat lucerna sub modio, nec vox pii sanguinis retineri. Post multos namque patientiae gradus et sedulas pugnas, recens perfidiae ascendit iniquitas. Quibus ministri, cum eccle-
15 siis quae nuper fundatae fuerunt lacessiti, multos ante martyrii titulos promiserunt. Parati ad omnia, libenter omnia sustinentes, nulli dantes occasionem, gloriam meruerunt; quorum vita, ut summa rerum fastigia relegam, propter scientiae notitiam, fuit tam solitudinis
20 quam propositi singularis. Nam omnes liberi nexu coniugii, Deo immaculatas animas, ut nunc hostias, praestiterunt.

Denique primus, vocabulo Sisinnius, novam christiani nominis pacem intulit barbarae nationi, quam per
25 annorum seriem, quod in se fuit, iugiter custodivit, nullum consortium pollutae hospitalitatis agnoscens; ipse tam omnibus hospitalis, cautum se fidei castumque custodiens, velut Loth Sodomis, stupendo reverentiam timore servavit. Sed ovis tuta, quamvis in luporum
30 medio constituta, ovile quaesivit, quod, impensis pusillae fidei votis munificus, primus in illa regione fundavit. Cuius minister, si me eum recensere dignaris, per hoc velut ex debito esse promeruit; senem ut aevo ita merito, percussere.

35 Lector quoque Martyrius, eius adminiculo sociatus, iam nominis pignore commendante eum, religiosae pro-

fessionis exordia post militiam temporalem cathecumenus induit. Sed proiecto cingulo, reiecto parentum vel
40 fratrum carnalium coetu, intelligens verum suae lucis auctorem, gratiam consecutus, inter lectoris officium sociatus, divinae laudis canticum auribus primus surdae regionis increpuit. Attentus operibus iugiter spiritalibus, animam lassans ieiuniis, continuus lectionis suae
45 pedagogus, in lucrandis anxius animabus, quam brevi temporis impendio, tantum foenus ante praemisit, ut illi corona merito crederetur. Quid liberatas animas referam, sinu plena luce proiectas, quas superstitionis perfida
50 dierum observantia, alienato iure naturae, crudeli morte damnabat? Subducens ubera lacte turgentia, verum peregrinus ille nutritor condolenti semper matri quaerebat affectum, resurrectionem praedicatam exemplis viventibus oculis dicaturus. Haec sunt pauca de multis.

Alexander quoque, Martyrii consanguinitate germanus, tertius trinitatis, hostiam proposuit parem <et>
55 confessioni ianuam reseravit. Nam patriam, inquam, deinde peregrinus parentesque deseruit, comes in probationibus fidus, fide magnanimus, miseratione propensus. Et, si testimonio meo quomodocumque creditur, non sunt, nisi ipsi sibi, altrinsecus praeferendi. Haec
60 sunt iacta consequentis fundamenta martyrii, quae commendari non opus fuit, nisi forte quod decuit. At vero hactenus sunt allevata fastidia, si adhuc auribus libenter admittitis. Nam fumosa gentilitas contra vaporem fidei, zelo diaboli, flamma furoris incaluit, exinde
65 iam lento fomite serpens, quod opibus, ut dixi, paupertate devota, primus id loci diaconus ecclesiae tabernaculum posuisset.

Accessit quoque, iustae ad titulos causae, quod, cum dari hostias diabolo de christiana domo, fideli ministerio, prohiberet et lustris feralis vexilla proferri, vexillum
70 meruit passionis. Nam invitata sub uno praemio manus, ad sanguinem convaluit; ac matutinis horis eum, nimium antecedentis diei vulneribus fatigatum, nec aliter lectulo deprehensum, emerita quiete compositum, sepelivit. Lector quoque haud umquam impiger Deo
75

antelucanus ad ministerium quam illi ad parricidium
praeparati, dabat diacono famulatum et medicinam
vulneribus nomine memoratus Martyrius exhibebat,
quam opere, quod deprehensi sunt, compleverunt.
80 Nam secedens ad hortum lector, qui ecclesiae cohaere-
bat, captus, vitae suae arborem a radice plantavit.
Ostiarius etiam passioni adiunctus est, hospitio depre-
hensus, qui animam suam ut non obtulit, <ita> non
negavit. Verum omnes in unum collecti, per aliquot
85 spatia tracti pompae feralis, busta in idolis susceperunt.
Et duorum quidem ductum est corpus exanime; tertius
vero, quo tenaci vita, ita fuit poena sensibili; nam vivus
suas expectavit exsequias. Praeparatus est de sacris
ecclesiae culminibus sive trabibus rogos; haec martyres
90 flamma velavit. Reverentiae autem voto cogitamus
tenuare grandia, ut id loci basilica construatur, ubi
primum fidei gloriosae testimonium meruerunt. Nunc
me immeritum, in utroque consortem, consensu paterni
amoris immitte et cum eodem sanctus apud ipsos
95 exoratur accede, quatenus possim die illa, fimbriam aut
sacerdotum aut martyrum, iam tunc omnibus sepositis,
precor, attingere. Salutamus speciali servitio sanctita-
tem tuam; quaeso, ut moerorem meum Domino com-
mendare digneris.

100 Denegare non potui, quod tuum in nobis erat,
gloriosius fieret suscipientis merito, non gratia largien-
tis. Dies autem passionis sanctorum, quarto kalendas
iunias, sexta feria, luce nascente.

<Epistula ad Iohannem
episcopum urbis Constantinopolitanae>

Ad sanctas aures novus caritatis hospes non aliter
applicarem, aut verecundiam primatus non provocatus
5 impellerem vel imbuerem ignotus alloquium, nisi pro-
vocaret et praemium. A nomine itaque apostolico,
frater carissime, petentis tenor atque epistulae incipiet
plenitudo, ut facili confinio intelligas quod martyrum
praemia subsequantur. Iacobus etenim, desideriorum
10 caelestium vir fidelis, comitivam reclinaturus in Christi
comitibus dignitatem, sanctorum recentium e vapore
fumantium reliquias postulavit. Reclinaturus dixi, quia
deponi non potest quae apud Deum dignitas cumulatur.
Cui ego satis timidus, ne parum prudens, cauta mecum
15 dispensatione luctatus, quominus distributor idoneus,
pene, dum vereor, denegavi; quod semper debet, ut
quis vereretur expendi, feceram. Confiteor multorum
privato timore iacturam, nisi ad Iacobum respexissem,
sancto Iohanni per quaedam alimenta reverentiae tradi-
20 turum, ut delegato amore per religiosa vocabula marty-
res deferrentur, ut plus martyribus deferretur et iterum
sanguine iungeretur non peregrina germanitas. Hanc
quoque inter cetera opinionem fidei libenter accipiens,
quae bene in meo moerore ridebat, tantum distuli, non
25 negavi. Distuli, ut iterum lentitudo a mea parte proce-
deret, qui sequi meos comites minime meruissem.
Confiteor, optavi, sed non est in solo desiderio corona
iustitiae. Nunc autem si devexus ordo non erit <gravis>
auribus sitientis, a regionis situ vel itineris inchoabo,
30 summa rerum vestigia sine fastidio secuturus, ut procli-
vius defluat inundatio meritorum si ad originem fontis
capaci amore pervenias.

Positus namque cui inquilinum est Anagniae voca-
bulum locus, vigintiquinque stadiis a civitate divisus,
35 arduus tam perfidia quam natura, angustis faucibus
interclusus, uno pene aditu relaxatus, iter iam tunc
martyrum dicas; qui, resupinus molli dorso, valle ex

omni latere residente, castellis undique positis in coronam, vicinis sibi perfidia conspirante, spectaculi genus
40 exhibet scena naturae. Causa loco deerat, sed fuit causa Christus idonea, ut daret diaboli ludum pompa martyrii. Non sit auribus audientis locorum otiosa relatio. Fuit enim sibi semper male socius concavus in nuntiis
45 consonus locus. Ad quem cum Christi primum militia conscendisset, tubis saepe excita truculenta gentilitas, aemulo furore belli clangoribus inflammavit. Verum unum genus fuit sanctorum pugnae perfectum omnia sustinere, laccessitos cedere, patientes ferre,
50 passuros privata mansuetudine furorem publicum refrenare, vincere detrectando. Sed praedestinata gloria maturi exitus titulis perurgebat quos debitus ordo pepererat. Nam praetermissis ambagibus et longis anfractibus amputatis, <sola facta referam> quibus est
55 virtus nutrita martyrii, damnum laudis allaturo compendio.

Cum adhuc esset in supradicta regione nomen Domini peregrinum, neque ullum signum esset quod signaculum <fidei> demonstraret, fuerunt hi tunc numero, nunc merito singulares, advenae tam religione
60 quam gente, a quibus non immerito Deus praedicaretur ignotus, longa temporis quieti conversatione compositi, dum nulla fidei utilitas titillaret. Verum nunc si causa in Deum surgentis odii requiratur, pacis titulus fuit, quod
65 unus ex his nomine Sisinnius, utroque grandevior, in quo esset sola venerabilis et senectus, ecclesiam propriis sumptibus elevavit; fide ditior <quam> facultate, locuples spiritu, pauper censu, tradidit ovile pastori. Factus est, cuius erat conditor, excubator; sed fuit lupis ovile
70 contrarium, invidit ruina diaboli culmen erectum; haec fuit sors prima martyrii, ut oves, dum agnam persequuntur, occiderent. Addita est, velut hostia, illa Deo iustior causa, quod cum lustrale malum circa fines
75 agrorum ducere cuperent scena ferali ac sata nascentia tam protererent quam foedarent, Christi quoque germina calcaturi, luctuosis ornatibus coronati, ululato carmine diaboli, diversarum pecorum pompis, erectis in Deum tyranni vexillis, nuper de sua gente conversum

80 victimas dare cogeant operibus tenebrarum. Quod cum Domini ministri sine suo reatu fieri vix viderent, assistentes ipsi quoque operibus iubebantur communicare confusis, oppignerata sunt illa die sanctorum corpora caede funesta, dilata tamen palma victoriae.

85 Hic conferre, frater, paululum volo tecum titulos rerum, ne cui pedestre videatur esse martyrium humilitate susceptum; quia vile putatur bonum omne quod praesens est, cum novum sit atque mirandum, sine invidia temporis suscitatum et ita completum, ut nec ante quid praecesserit nec sequatur, sed sit singulare quod solum data consummatione. Conclusam ovem qui
90 a praedone custodit, puto, non mercenarius, sed Christi ostenditur esse discipulus et <qui> fugit conducticius, qui non deserit pastor; qui ponit animam vivit, qui servat amittit. Nam quid aliud egit Magister et Dominus nisi ut non dereliqueret desertores aut agnus nisi ut
95 agnam defenderet, ut pro ovibus pia victima consummaretur. Sed ingressurus passionum portam, post editam multiplicem causam, peregrinam laudem non contraham nec furabor, quia nec aliena velle martyr est, nec fallere sacerdotum; nisi quia impossibilem me ut in
100 sequendo, ita confiteor referendo et in hoc minimus, quia minora dicturus.

Post vexillum namque diaboli quod lustrorum, ut retulimus, erat inditium gloriae mox futurum, una nocte delata, ascenditur ad coronam. Nam matutinis horis,
105 aurora rumpente, caeli umbra cedente, manus inopinata sed conspirata colligitur, praeustis armata sudibus atque securibus et quod rimantibus diaboli telum ira fecisset; ibique levitis aliquantis in ecclesia deprehensis, hymnum iam cantantibus matutinum, fit vasta depopu-
110 latio, saeva direptio, profanantur omnia tam secreta quam divina misteria, fit postremo praeda religio. Ne quis hoc vulgare putet fuisse certamen, cum aut insensibilia ydola a sensibilibus diruuntur, aut saxorum moles cum suis molitoribus commoventur, ut de cultore et de
115 colendo incertum habeas, quem iudices duriolem. Petra

Christus in omnibus vexabatur, angularis lapis reproba-
batur a gentibus, probandus iterum mundo sanguine
aedificaturus ruina surgente. Habeat inter ista fides
120 spectaculum suum. Sisinnii tunc diaconi corpus lectulo
tenebatur, confossum ac saucium pristinis quoque vul-
neribus, cum aut ovem ab hostia revocaret, aut hostia
fieri iuberetur, nisi feralibus hostiis consensisset; tuba
percussus, qua canticum diaboli personabant, non im-
merito, qui sonum fidei primus intulerat; securibus
125 caesus, qui securem ab infecunda gentilitatis arbore
defendebat. Ac ne longius protraham, consummata
emerita, ut diximus, lectuli deprehenditur quiete, con-
fossus credo, ut privato mysterio ad crucem citius
perveniret, paraliticum populum soluturus per lignum
130 funibus alligatum.

Lector quoque Martyrius confessor consimiliter et
assertor nominis sui, qui canticum novum tunc primus
et nunc solus in terra aliena cecinerat; inter strepentes
et horridos iubilos pastorales, iam tunc dulcis eloquii
135 redditis Deo laudibus, ut superius memoravi, ac diaco-
no Sisinnio medicinam vel fomenta contulerat sanaturus
dolores, quamvis vulnera suscepturus, revocans ani-
mam exiguis haustibus fugientem, non corpori sed
geminæ passioni. Verum sanctus, iam martyrii ad
140 Christum itinere destinato, aquae potus, quia vinum
passionis venerat, refutabat, quem vitae verioris fluenta
miscuerant calice propinato. In hac itaque cura depre-
hensus, qui semper de animarum sanitate sollicitus, non
sibi soli natus aut sibi soli certe victurus, in horti qui
145 contiguus iungebatur secreta secessit: hoc est ab eccle-
sia non recessit; est enim, sicut melius nosti, hortus
ecclesia, saepibus mandatorum plantatus viventium.
Non ingressit corpus quod negare nolebat, nec temerita-
tis sumpsit audaciam confidentia pietatis, sicut in Afri-
150 canis regionibus dicitur: «Qui in ultroneum funus ar-
mantur, quod sine timore faciunt, ambiunt pro timore».
Stetit autem martyr futurus, captus liber, intrepidus
confessus, agens gratias vulneratus, saucius corpore,
mente securus, caeso capite privatus, baptismate lotus
155 cruore. Nemo illum sequi meruit qui fugere putabatur.

Unde una similisque timoris est secessisse religio et
comprehensi iusta confessio, quod ille stetit ut tantum
vinceret, ille secessit ne et persecutor in eius gloria
deperiret. De horto ergo futurus martyr adducitur.
160 Genus est hoc secessisse mysterii, ut purpureum flos,
locis vernantibus inquilinum, non immerito tingeretur
rosa novum praecedens martyrii, aut inter albentes
liliorum per baptismum comas, rigatis omnibus recidiva
morte plantatis, voluntas vitae tacita dictaretur. Trans-
165 fusus etiam stipitibus ducebatur ad idolum, sed ante
victima esse promeruit, quam ad aram diaboli perve-
niret.

Tertia quoque erga Alexandrum honoratura Domini
corona completur. Familiariter invenit aditum, qui ad
170 Christi ianuas excubabat, quo custode, velum templi
tectae gentium corda diruperant; a multitudine studiose
quaesitus, quia zelo fidei satis omnibus notus, captus
non tamen captivatus timore, non timuit. Illusus saepe,
Christi in hoc quoque discipulus, vivatiorem poenam, si
175 quis maior est in tormentis martyribus labor, ac si
compensaturus dignitate accessum passionis, sorte pro-
meruit ut nihil in tribus esset inferius. Nam in ceteris
furor tormenta non distulit; hunc lenta in Deum poena
servavit, sensit se scire quod sustinebat, spectator
180 corporis sui; et quamvis supradictum ex diacono marty-
rem illata vulnera distulissent, hunc sibi exhibuerunt
tormenta custodem; iunctis namque et lecto corporibus
ac per publicum tractis more canum, sed non ad
vomitum reversuris. Vivus inter illos Alexander, vinctis
185 pedibus, ducebatur per scopulos partes membrorum
palpantium dimissurus, donec ad loci vitaeque termi-
num duceretur. Itum est post haec in religiosa fastigia,
hoc est alia Dei templa, post corpora strata solo
culmina, sacratis facta pyra de trabibus, in conspectu
190 idoli veteris Saturni tempestate longeva. Praemissis in
ignem geminis atque germanis ante corporibus, stetit
saucius Alexander, iterum confessurus; cui praemium
vitae situm est, ut vita careret: flammam praesentem si
velit evadere, eorum tenebris consensisset. Verum illi,
195 transversa tuenti et impiorum munera reprobanti, con-

tra lucem lux ante oculos fuit; poenam timor poenae
prohibuit; calor fidei reppulit flammam; gradus reve-
rentiam ordo quoque tenuit passionis. Ultimus suscipi-
tur, sed non inter fratres infimus coronatur. Impletum
200 est, fratres, in tribus ministris, nunc vero in coelestis
laetitiae convivio collocatis, mysterium Trinitatis; cum
et alii potuissent hostia vivaci pati sorte consimili, nisi
cuncta trino perfecta numero censerentur. Fuimus enim
inter haec portio forte non minima, et horum causa
205 sumus a gentibus increpati, nec dereliquimus socios, sed
electio non habet gradus.

Multa praeterea, diebus propinquantibus passionis,
non tantum demonstrata sunt, quam veritate depicta,
quae in compendium dimittimus, ut per haec pauca
210 quae gesta sunt plenius mysteria doceamus, si tamen
mecum patienter relegere relata dignaveris. Ab ipsis
cunabulis religionis, Sisinnius fuit Capadox gente vel
Graecus apud vos olim sanguinis primi, fide velox,
spiritu magnanimus, laboris prodigus, ad omnia perse-
215 verans, metam suam palma concludens non sera, septi-
ma repromissionis sorte venturam. Iunctus semper
copula caritatis, pace concordans, divinae frena reti-
nens disciplinae, iugalis tanti populi domitor, Christi
index; postremo futuri gregis aut sanguinis genuini,
220 sicut usus magister loquitur rerum, qui ducatum viae
tenens, periculi proscultator audax et auctor agnoscitur,
ut secure pone tenus agmina subsequantur. Ita in nostro
fidei indice matutino primatus fuit sanguinis et ducatus,
qui post demonstratam viam duxit ad vitam aut induxit
225 ad gloriam, seductor salutis, cognitor veritatis, prophe-
ta testante «et index meus in matutino». Atque ut plus
facta mysteria cumularent et indici suo non deesset
indiciu[m], cum velut animal traherent sancti Sisinnii
corpus exanime, collo aerei testis tinnitum concavum
230 ligaverunt, quod vulgus tintinnabulum vocant. Insultan-
tes corpori, increpantes morti, exprobantes non vindi-
cem Christum, irridentes Domini discipulum, impleve-
runt salutare mysterium. Quid enim sibi voluit ille
tinnitus, aut sequax animalibus utilis sonus, decori
235 quoque, congruus collo suspensus, nisi vox dictaret

Christi rauca praeconem, rauca clamando surdis, et principem ut gregis ita gentis in omnibus approbaret? Primus enim verbum religiosae vocis increpuit, primus concavis vallibus personavit, adhuc prope brutis animalibus aut certe pecoribus dux pastus intacti, novi tinnitor auditus, florulente legis ruminator in gentibus.

Ordine proposito, Martyrii sibi quoque consequens nomen, prophetiam quam tenebat implevit; exposuit vocabuli parabolam, verus in omnibus revelator; arrisit quod vocabatur, nomen meritis cumulavit; statuit natale vocabulum, ut origine sic passione venturum. Quid bene conscia horti secreta dissolvam? quod illo se primum contulit, ad quod iterum martyr intravit, iam paradisi mundam voluntatem ac venerandas sui veris delicias meditatus, animatum florem male haerentem adhuc spinae saeculi locis virentibus plantaturus, a virgine demonstratus, cuius erat hortus. Quid me iterum ad mysteria facta revolvitis? Illa virgo prodidit quae suos tenere semper optavit; noluit dimittere, quem recepit; cultorem, quem probavit, elegit. Iam noti amoris affectu Deum quoque tenuit invitatum in canticis Salomone dicente: «Descendat frater meus in hortum suum». Descendit, et certe descendit; nam exire noluit, quem dives voluntas adamavit quoque tempore passionis, ut rem natam nostris temporibus exprimamus. In horto cum Iudaeis comprehendit Dominum Scariotes. Nemo de discipuli tali secessione causetur, ita Magister et Dominus invenitur; putatus est hortulanus, rigator viventium, plantator animarum; hoc est ergo intelligentibus, non fugientis sed confugientis auxilium, horti faciem meruisse paradisum.

Alexandro vero quid conferre mysterium mortis potuit, qui totum vivus implevit, nisi quod ad gentis vitium nomen arrisit, ut Alexandria putaretur Anagnia, privatis religiosa portentis, numerosa daemonibus, biformis Anubibus idolis, multiformis semishominibus quod est legis irrisoribus; plena Isidis amentia Serapis fuga; blanda postremo inquilinorum criminum mater quin potius noverca; viperarum alumna progenie, subo-

275 le per venena turgente, quae nescit concipi nisi patris
orbitate laetetur, nescit crescere nisi morte nascatur,
nescit vivere nisi nesciverit matrem; ut in fidei conver-
sione male subolis proles, concepta iactura Dei patris,
capite denegato, perfosso nata alvo matris ecclesiae,
280 parta per sanctorum mortem <trahit> originem. Sed
iam <crescit> damno fecundior, leto vivacior, laetior
post moerorem. Nam planum est et plene perfectum,
quod est scripturis dictantibus reseratum, cuncta uno
peccato conclusa, ut omnes misericordiam mererentur;
285 hi sunt centuplicati reditus passionis, <quibus> iam
gens <illa> reatus absolvit; captivitas liberos fecit,
laxavit indulgentia vinculatos.

Caelum tunc consensit in tenebras, lux inhorruit
passionem, mentis credo perfidae caecitate confusa.
290 Crede, frater, oculis fratris. Umbra quaedam nigrae
nubis totam texit sive contexit regionem, proxima
terrae fulmina crepuerunt, dirus saepe fragor intonuit,
coruscans rutilus plus ignis emicuit, conscium sanguinis
diceres caelum. Non est ultra post umbram peregrinae,
295 ut ita dixerim, noctis, manifestam celare sub nebula
veritatem. Dies quoque honorem prodidit passionis,
non tantum refugus, sed privatus. Nam sextae feriae lux
alma processerat, semper post Dominum amica marty-
ribus, tenens reverentiam partem adhuc dominici cor-
300 poris susceptura, per sanctos alumnos famulis praestitit
famulatum, aemula nec tamen invidia religionis sorte
ventura. Sic se asserit Dominus operibus suis, sic se
socium praestat in omnibus, ut aequalitate iungatur et
tempore.

305 Spectator, confiteor, fui inter ista mysteria et ad
sanctorum cineres excubator; qui particeps esse non
merui, sensi ad quod pervenire non potui; vidi, vix
hodieque credulus mihi, excedunt facta reverentiam
relata dictorum; unde Dei erit, frater, asserere quod
310 elegit et testanti testimonium perhibere. Suscipe nunc,
frater, trium munera puerorum aut tres pueros pro
muneribus suis, de camino anhelis ignis adhuc propemo-
dum anhelantis incendia; et nisi invidus flammae furor

semineces suscepisset, historiae revixisset exemplum;
315 ita omnia se pene simili honore pinxerunt: vox, ros,
caminus, numerus; vox fide consona, ros pluvia, cami-
nus pyra, numerus Trinitate.

IX

RELIQUIE DEI MARTIRI ANAUNIESI E DI S. VIGILIO NELLA CATTEDRALE DI TRENTO

CLETO CORRAIN

Premessa

Alla pubblicazione dell'ultima ricognizione dei resti scheletrici dei Martiri Anauniesi e di s. Vigilio conservati nella Cattedrale di Trento, appare necessario premettere un brevissimo riepilogo delle vicende storiche di detti resti e delle varie ricognizioni fatte in passato.

La presenza dei resti combusti dei tre martiri di Anaunia a Trento nella *basilica*, che si diceva eretta da s. Vigilio, è attestata dalla *Passio* del santo databile al secolo VI. Più tardi, nel diploma imperiale di Corrado II del 1027, si ricorda come la stessa chiesa custodisse i *corpi santi* di Vigilio, Sisinio e Alessandro.

Nel 1145 le reliquie attribuite a s. Vigilio furono tolte dal loro luogo originario nella cripta della vecchia basilica e collocate in posizione elevata sul presbiterio dello stesso edificio, passando più tardi, nello stesso contenitore marmoreo, al presbiterio della nuova costruzione del secolo XIII, dove l'antica arca scolpita fungeva da nucleo dell'altare maggiore. Il sacro deposito, dal quale nel 1368 era stato prelevato l'omero destro da conservarsi nell'apposito reliquiario, fu estratto nel 1629 e racchiuso nell'urna mobile d'argento forgiata come ex-voto per la peste del 1630. Il contenuto di questa, riaperto e risigillato nel 1759, nel 1868 e nel 1939, formò finalmente oggetto della ricognizione antropologica compiuta dal prof. Cleto Corrain nell'aprile 1977 e qui descritta nella relazione n. I.

Come la ricognizione rileva, il fondo vigiliano di reliquie includeva anche un certo numero di residui ossei semicombusti, che non appartenevano all'unico individuo inumato, e che furono successivamente conglobati con quelli attribuiti ai tre Martiri Anauniesi, di cui tratta la relazione n. II.

La vicenda storica di questi ultimi segue un'altra strada. Dalla metà del secolo XIII nella cripta del Duomo attuale in un altare a cassa si conservava la raccolta principale di quelle reliquie che, distintamente da quelle di s. Vigilio, erano state oggetto di venerazione nella basilica precedente. Alla demolizione di detta cripta nel 1739 vi fu rinvenuto un deposito molto consistente di ossa, e i ricognitori di allora credettero di poterlo attribuire, oltre che ai tre Martiri Anauniesi, a s. Massenza (la santa che nel 1145 il vescovo Altemanno aveva tumulato nella vecchia cripta) e ai due santi Claudiano e Magoriano, che frattanto la leggenda aveva inventato quali fratelli del vescovo s. Vigilio. L'intera raccolta fu conservata dal 1773 nell'altare dell'Addolorata e fu come riscoperta nel 1927, dando luogo a una nuova ricognizione. Gli esperti che la compirono in quell'anno credettero di poter dividere una serie di ossa, che essi denominarono «calciate» o combuste, corrispondenti a tre individui distinti, da altri resti scheletrici normali, provenienti per una piccola parte da un individuo di sesso femminile e per il resto da due individui di sesso maschile. Su questa base fu fatta nel 1966 una reposizione delle reliquie del primo gruppo nell'altare dedicato ai tre Martiri Anauniesi nel transetto meridionale della Cattedrale (urna in bronzo e smalti di M. Demetz).

Nel marzo-aprile 1977 fu rifatta a nuovo una ricognizione dell'intero deposito, a cura del prof. Corrain, la quale dette i risultati che qui si pubblicano nella relazione n. II. Il dato più rilevante di essa è la riunificazione dei resti già divisi in «calcinati» e «non calcinati» dai ricognitori del 1927, così da riconoscersi certa la presenza di soli tre individui maschili (oltre i pochi residui di individuo femminile), evidentemente lesi dal fuoco; mentre invece venne a riassorbirsi ogni attestazione ossea relativa agli altri due individui, quelli immaginati dalla leggenda.

L'aumentata mole e il nuovo volume dei resti scheletrici attribuibili ai tre martiri Sisinio, Martirio e Alessandro resero necessario nel 1977 un nuovo assetto dell'intero deposito, che venne ospitato per la parte maggiore in una seconda urna (di L. Carnessali), collocata nel loculo situato sotto il piano pavimentale dello stesso altare. Tale operazione rappresenta così l'ultimo capitolo della storia delle reliquie, in aggiunta a quanto ho già esposto sull'argomento nel mio studio, *I Martiri Anauniesi nella Cattedrale di Trento*, Trento 1966, pp. 45-64.

IGINIO ROgger

I. Ricognizione antropologica dei resti scheletrici attribuiti a san Vigilio, nel duomo di Trento. *

Riscontro la presenza di numerosi residui di ossa combuste, o meglio cremate come quelle inconfondibili che si rinvenivano nelle urne cinerarie. Le separo allo scopo di chiarire a me stesso la presenza se di uno o se di più individui nel materiale osteologico non cremato. Di fatto risulta la presenza di un unico individuo non cremato (fig. 1), come posso documentare con alcune riproduzioni di osso pari, anche minime, di lato opposto e delle medesime dimensioni (fig. 4). Un discreto esame dei resti combusti, permette di escludere l'appartenenza di questi all'individuo che per comodità chiamo inumato. Ciò risulta da documentazione fotografica conservata agli atti presso la Curia Arcivescovile di Trento. Ho l'impressione che la precedente perizia del 1939 non abbia tenuto conto della distinzione tra ossa combuste e ossa (direi) normali. Basti ricordare che vi si parla di 24 vertebre cervicali, quando ciascuno di noi ne possiede 7. Sia ben chiaro che non mi pronuncio sul numero di individui rappresentato dalle ossa combuste, perché la cosa non sarebbe facile e non ne vedo (a questo punto) l'urgenza o l'utilità.

Viene subito definita la natura dell'osso contenuto nel reliquiario a forma di braccio (avambraccio e mano in cristallo e argento). Si tratta di un omero destro, decurtato (per farlo entrare) delle estremità. Da notare che tra i resti non combusti del sacello non figurano gli omeri.

Poiché abbiamo proceduto (io e le mie collaboratrici) a qualche rapido restauro, o meglio combinazione di frammenti, particolarmente del cranio, ne viene che il numero iniziale di pezzi, si riduca: anche per questo motivo, oltre che per quello dell'accantonamento del materiale combusto, l'inventario che ne risulta non può essere comparato con il precedente del 1939, del quale non viene messa in dubbio

* Ringrazio della collaborazione la dott. Donatella De Marchi e la dott. Silvana Fioravanti.

l'oggettività. Posso elencare, secondo un ordine, abituale in osteologia, i vari reperti: alcuni grandi frammenti della calotta (in parte ricomponibili), la regione sinfisaria della mandibola, frammenti dei mascellari (fig. 2); numerosi corpi vertebrali (20 in tutto), tra cui sono visibili i resti dell'atlante e dell'epistrofeo, un grosso frammento del sacro, con sacralizzazione della quinta vertebra lombare (fig. 3), frammenti di coste e dello sterno (corpo del medesimo, perforato, come talvolta succede); la clavicola sinistra intera e metà della destra; poco più della regione glenoidea nelle scapole; un frammento del radio destro, l'ulna destra pressoché intera; l'osso coxale destro; femori e tibie dei due lati in grandi e piccoli frammenti; una rotula mal conservata; la fibula destra quasi completa e la parte distale della sinistra; astragalo e calcagno destri, i primi cuneiformi e i terzi cuneiformi dei due lati, un cuboide, metacarpali e metatarsali, falangi soprattutto del piede.

L'età di morte fu certamente *adulta* e (forse) senile: per l'avanzata obliterazione delle suture della volta cranica, per la fortissima usurazione dentaria (un solo dente è caduto *ante-mortem*: il molare inferiore sinistro), per il riassorbimento dell'alveolo in corrispondenza di questo dente, per l'assenza di qualsiasi traccia di saldatura tra le vertebre sacrali. Il sesso è *maschile*: per la morfologia del frontale, il notevole spessore dei margini sopraorbitari, per i forti rilievi nucali, per le dimensioni del cranio, per l'assenza (quasi) di una curvatura sagittale nel sacro, per il forte risalto della linea arcuata nel bacino. Passo a descrivere il soggetto, da un punto di vista antropologico: per quel poco di informazioni che ci viene dai resti scheletrici. Era di modesta statura. L'ulna, che è l'unico osso intero pervenuto, fornisce una statura di 159,8 cm. Da notare che l'ulna (metodo del Manouvrier) fornisce al solito valori maggiorati. La testa era allungata, perché 198 mm (classificazione di E. Hug) sono molti anche per un maschio. La volta cranica appare alquanto bassa. Particolari osservabili: assenza di fori parietali, incisura sopraorbitaria bilaterale, apertura piriforme del tipo antropino, palato poco profondo, forti rilievi dentari. Nella *mandibola* è dato osservare: un mento arrotondato, non alto, prominente, non sollevato sul piano d'appoggio mandibolare; foro mentoniero tra il P₂ e il M₁; assenza di

fosse sottolinguali; apofisi-genî superiori distinte e inferiori fuse in una crestolina mediana.

Trattandosi delle ossa postcraniche: le clavicole sono lunghe, ma gracili; le scapole presentano una cavità glenoidea piriforme; l'omero conservato rivela ed ha effettivamente una sezione tondeggiante (indice: 93,0), è tozzo, d'aspetto robusto, con forti linee d'inserzione muscolare e profonda doccia del bicipite; nell'ulna la cresta interossea è molto sviluppata (indice 72,2), la curvatura è ad S; i femori appaiono molto curvi, con uno scarso pilastro morfologico e metrico (indice 100,0 e 108,2), debolmente platimerici (indice: 80,6); le tibie sono molto incurvate in senso mediale e mostrano una ben decisa cresta interossea; le fibule sono scanalate su una sola faccia.

A questo punto fornisco i dati metrici (in mm), alle cui indicazioni sono premessi i numeri con i quali figurano nel trattato del Martin:

Cranio

1. Lunghezza massima	198,0
28. Curva occipitale	115,0
31. Corda occipitale	100,0
50. Larghezza interorbitale	26,0

Mandibola

69(1). Altezza del corpo	30,5
69(3). Spessore del corpo	12,0
<i>Indice di spessore del corpo: 69(3)/69(1)</i>	39,34
69. Altezza della sinfisi	32,0

Clavicola

	D	S
1. Lunghezza massima	146,0	—
4. Diametro verticale a metà diafisi	11,0	10,3
5. Diametro antero-posteriore a metà diafisi	13,0	15,0
<i>Indice diafisario: 4/5</i>	84,61	68,67
6. Circonferenza a metà diafisi	40,0	42,0
<i>Indice robustezza: 6/1</i>	27,40	—

Scapola	D
12. Lunghezza della cavità glenoidea	36,5
13. Larghezza della cavità glenoidea	26,0
<i>Indice della cavità glenoidea: 13/12</i>	71,23

Omero	D
5. Diametro massimo a metà diafisi	21,5
6. Diametro minimo a metà diafisi	20,0
<i>Indice diafisario: 6/5</i>	93,02
7. Circonferenza minima della diafisi	65,0

Ulna	D
1. Lunghezza massima	242,6
11. Diametro dorso-volare della diafisi	13,0
12. Diametro trasversale della diafisi	18,0
<i>Indice diafisario: 11/12</i>	72,22
13. Diametro trasversale superiore	19,0
14. Diametro dorso-volare superiore	23,2
<i>Indice olenico: 13/14</i>	81,90
3. Circonferenza minima della diafisi	39,0
<i>Indice robustezza: 3/1</i>	16,07

Osso Coxale	D
1. Altezza del bacino	200,0
9. Altezza dell'ileo	131,0
10. Altezza dell'ala iliaca	104,0
15. Altezza dell'ischio	74,0
16. Lunghezza del pube	75,0

Femore	D	S
6. Diametro antero-posteriore a metà diafisi	28,0	30,3
7. Diametro trasversale a metà diafisi	28,0	28,0
<i>Indice pilastrico: 6/7</i>	100,00	108,21
10. Diametro antero-posteriore subtrocanterico	25,0	—
9. Diametro trasversale subtrocanterico	31,0	—
<i>Indice platimerico: 10/9</i>	80,64	—
8. Circonferenza a metà diafisi	90,0	93,0

Tibia

6.	Larghezza massima dell'estremità distale	——	42,8
10b.	Circonferenza minima della diafisi	80,0	——

Fibula

	Larghezza massima dell'estremità distale	22,5	23,3
--	--	------	------

Astragalo

		D	
1.	Lunghezza	51,0	
3.	Altezza	30,0	
	Indice di altezza-lunghezza: 3/1	58,82	

Calcagno

		D	
1.	Lunghezza massima	76,0	
1a.	Lunghezza totale	71,0	
2.	Larghezza mediana	38,0	
	Indice di larghezza-lunghezza a): 2/1	50,00	
5.	Lunghezza del corpo	53,5	
	Indice di lunghezza del corpo: 5/1	70,39	

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- E. HUG, *Die Schädel der frühmittelalterlichen Gräber aus dem solothurnischen Aaregebiet in ihrer Stellung zur Reihengräberbevölkerung Mitteleuropas*, in «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», 38 (1940), pp. 359-528.
- L. MANOUVRIER, *La détermination de la taille d'après les grands os des membres*, in «Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris», 4 (1893), pp. 347-402.
- R. MARTIN-K. SALLER, *Lehrbuch der Anthropologie*, Stuttgart 1957-1962.

II. Ricognizione antropologica dei resti scheletrici (in vario grado) attribuiti ai Martiri Anauniesi, nel duomo di Trento.*

Nei giorni 5 e 6 marzo 1977 procediamo ad un esame analitico dei resti scheletrici attribuiti ai Martiri Anauniesi (Sisinio, Martirio e Alessandro), a s. Massenza e ai figli di questa (Claudio e Magoriano). Tali resti sono separati in due gruppi: quello delle *ossa calcinate*, presumibilmente attribuibili ai Martiri, morti per combustione su un rogo; quello delle *ossa non calcinate* o di incerta definizione, attribuibili con qualche verosimiglianza ai confessori Massenza e figli (Vigilio escluso). Si doveva trattare di un complesso di 6 individui, di cui 5 maschi e una femmina.

Senonché non ci rendiamo conto della qualifica di *ossa calcinate* attribuita ad ossa leggere e di aspetto biancastro e per nulla deformate. Nello stesso tempo constatiamo la presenza di ossa semicombuste (si direbbe: tostate) e comunque lambite più o meno a lungo dalle fiamme e sottoposte a forti scottature. Neanche queste ossa sono deformate. Scopriamo bensì qualche pezzo minore (5 o 6 in tutto) effettivamente combusto e irrimediabilmente deformato, come quelli che si rinvenivano nelle antiche urne cinerarie.

Ci è facile escludere la validità del criterio discriminativo, in *ossa calcinate* e in *ossa non calcinate*, adottato nella ricognizione e relazione peritale dell'aprile 1928, uscite a stampa in quell'anno e debitamente controfirmate dai commissari. Nello stesso tempo appare opportuna la fusione dei due complessi, per un tentativo di connettere (anche fisicamente) le sparse e soprattutto separate vestigia, e formulare qualche ipotesi sul numero, sull'età e sul sesso degli individui rappresentati.

Ma non sarà inutile ricordare i risultati di quella prima fatica, riferendo in merito al materiale osteologico rinvenuto nei vari contenitori, nella sequenza numerica stabilita dalla perizia del 1928. Iniziamo dalle cosiddette **ossa calcinate** (tra parentesi il risultato della precedente verifica):

* Anche il presente studio è stato steso con la collaborazione della dott. Donatella De Marchi e della dott. Silvana Fioravanti.

1. (Dieci frammenti di ossa del cranio): un frammento di scapola, uno di bacino e frammenti di cranio. Non ci sembrano combusti.

2. (Una mandibola senza denti): una mandibola senile, attribuita (forse) al cranio A del contenitore 1 dell'altra serie.

3. (Frammento dell'estremità sternale di una clavicola): frammento di scapola.

4. (Estremità superiore di un cubito sinistro incompleto): estremità superiore di un'ulna (cubito) destra.

5. (Un radio sinistro): un radio destro.

6. (L'estremità inferiore di un omero destro): estremità distale di un omero sinistro.

7. (Nove pezzi di ossa del bacino): 8 frammenti di un solo bacino, un frammento di sacro e 2 di scapola. Alcuni presentano tracce di scottature.

8. (Il terzo superiore di due femori destri): confermato. Tracce di tostatura.

9. (Il capo d'un femore destro con lungo frammento): i due pezzi si uniscono a formare l'estremità prossimale d'un femore sinistro.

10. (I due terzi superiori di un femore sinistro): confermato, ma non si osservano tracce di combustione; la testa è semplicemente corrosa.

11. (La metà superiore d'un femore sinistro): condilo mediale d'un femore sinistro e frammenti.

12. (La metà inferiore d'un femore destro con condilo interno): metà inferiore di femore destro, con entrambi i condili.

13. (Le estremità inferiori di due femori sinistri): confermato. Si osservano tracce di contatto col fuoco.

14. (Le estremità inferiori di due femori): estremità distale d'un femore sinistro (bruciacciato), e frammento della stessa parte d'un femore destro.

15. (Tre pezzi combacianti del corpo d'un femore): estremità prossimale di femore destro, tratto della diafisi di altro femore dello stesso lato, frammento di diafisi sinistra ed altro minore. Il primo frammento presenta indizi di contatto con il fuoco.

16. (I due terzi superiori d'una tibia destra): si tratta di frammento della parte individuata.

17. (La parte superiore d'una tibia destra): estremità superiore di tibia sinistra.

18. (La parte superiore d'una tibia sinistra): si tratta della medesima parte, ma della destra. Presenta tracce di contatto col fuoco.

19. (La parte superiore di una tibia): frammenti della parte prossimale di due tibie, di lato opposto, con evidenti bruciacchiature.

20. (L'estremità inferiore di tre tibie destre): estremità distali di tre tibie, di cui una destra ed una sinistra attribuibili ad un medesimo individuo, ed ancora una destra. Presentano tutte chiari segni di tostatura.

21. (L'estremità inferiore di una tibia sinistra): confermato. È bruciacchiata.

22. (L'estremità inferiore di una tibia): si tratta invece della metà superiore diafisaria d'un femore sinistro. Contiene inoltre un tratto diafisario di omero sinistro e frustoli di tibia e di femore. Si aggiunga un tratto diafisario di tibia destra.

Trascuriamo di esaminare i contenitori 23 e 24, per la minuzia dei frammenti e, il 25, in quanto conterrebbe (non ci opponiamo all'ipotesi) polvere di carbone e ceneri.

In conclusione nessuna delle *ossa* cosiddette *calcinat*e e pertanto attribuibili ai santi, finiti sul rogo, risulta effettivamente combusta o meglio cremata. Ciò per l'assenza di una qualsiasi deformazione da fuoco, caratteristica di tali reperti. Si tratta perlopiù di ossa degli arti inferiori. Buona parte di tali ossa presentano delle bruciacchiature evidenti, come si può pensare avvenisse in corpi destinati a un certo tipo di martirio. Sopraggiunta la morte, non era necessario spingersi fino alla cremazione dei cadaveri, la quale richiede un particolare impiego di legname. Le stesse cremazioni avevano ed hanno, nella loro eventuale incompletezza e sommarietà (vedi: India), un certo rapporto con le disponibilità economiche dei parenti.

Da questo esame delle cosiddette *ossa calcinat*e era risultata la possibilità di combinare i pezzi, così da non superare nel computo finale il numero di 4 soggetti, di cui uno (forse) femminile.

Passiamo a riferire in merito al materiale osteologico

rinvenuto nei contenitori delle cosiddette **ossa non calcinate**:

1. (Diciassette frammenti di ossa della testa): 20 frammenti osteologici, di cui 18 cranici, uno di costa ed uno di calcagno.

2. (Trentun denti e due frammenti di denti): confermato. Sulla base di due coppie di I_1 superiori, si pensa perlomeno a due soggetti adulti, di cui uno femminile.

3. (Quattordici vertebre complete e ventidue incomplete): soprattutto vertebre e frammenti delle medesime, di adulto, tra le quali una prima coccigea, che si articola al sacro del contenitore 4. Tra le vertebre notiamo la presenza di tre epistrofei e, pertanto, di tre individui. Vi è anche un terzo cuneiforme.

4. (Un osso sacro frantumato): resti di un sacro, privo della prima vertebra.

5. (Sessantotto coste incomplete e frammenti minori di esse): 18 frammenti di coste, 2 di bacino, 4 di metatarsali, un secondo cuneiforme, 2 frammenti di cuboide, 5 pezzetti di ossa lunghe, tra cui la tuberosità di una tibia. Uno o due frammenti di coste sono bruciacchiati.

6. (Una clavicola): contiene una clavicola sinistra, semi-combusta.

7-8. (L'estremità sternale d'una clavicola destra. L'estremità sternale di una clavicola sinistra): estremità sternale di clavicola sinistra, un frammento di costa, sei frammenti di metatarsali. Quattro di questi ultimi presentano tracce di combustione.

9. (L'estremità inferiore di un omero destro): confermato.

10-11. (L'estremità superiore di due ulne sinistre. L'estremità superiore d'un radio destro): estremità prossimali di due ulne destre e di un radio sinistro. Il radio presenta tracce di combustione.

12-13. (Quattro ossa del carpo, dieci del metacarpo e trentasei falangi. Quattro frammenti di ossa del metacarpo): 14 ossa fra metatarsali e metacarpali, uno scafoide (mano) e 23 falangi della mano o del piede.

14. (Tre frammenti di ossa del bacino): la spina di una scapola destra, un frammento di prima vertebra sacrale, che non si può connettere al sacro del contenitore 4, due

frammenti di ischio (destro e sinistro) d'un medesimo bacino. Tutti questi reperti sono bruciacchiati.

15. (Due rotule ed un frammento di rotula): tre rotule (una allo stato frammentario) di cui due attribuibili ad un medesimo individuo, un frammento di astragalo sinistro e due navicolari (destro e sinistro) attribuibili ad un medesimo soggetto. Uno dei navicolari, il frammento di astragalo ed una delle rotule si direbbero perlomeno intrisi di fuliggine.

16-20. (Il capitolo di un perone sinistro e la testa di un perone - L'estremità inferiore di due peroni destri - Mezzo perone destro - L'estremità superiore d'un perone destro - Tre frammenti di perone): 8 frammenti di perone, 3 di quinti metatarsali, un frammento di falange del piede. Sono identificabili nel complesso 3 peroni: due destri e un sinistro, ma nessuno dei destri si combina col sinistro. Almeno 3 di questi frammenti presentano bruciacchiature.

21-24. (Diciannove ossa del tarso - Tre frammenti di ossa del tarso - Sedici ossa del metatarso - Tre frammenti di ossa del metatarso): varie ossa del piede e della mano, di cui 19 tra metacarpali e metatarsali, 28 falangi del piede e della mano, 4 capitati di cui 3 dello stesso lato (3 individui), uno scafoide, un uncinato, 2 navicolari dello stesso lato, 4 calcagni attribuibili a non meno di tre individui, 5 astragali di cui 3 sinistri (3 individui, almeno), 2 cuboidi dello stesso lato, un primo cuneiforme, 3 secondi cuneiformi di cui 2 attribuibili ad un medesimo individuo, 4 terzi cuneiformi di cui 2 appartenenti ad un medesimo individuo.

25. (Molti frammenti non definibili): confermato, ma si tratta in gran parte di pezzetti di legno, segatura e frustoli metallici. Tra i frammenti ossei, la testa di un metatarsale e un piccolo pezzo della teca cranica sono semicombusti, altri (imprecisati perché infimi) presentano tracce di combustione, altri infine (di femore, di tibia, di clavicola e di coste) sono decisamente deformati dalla combustione e assomigliano alle ossa di certe urne cinerarie. Sono questi i soli pezzi combusti ritrovati e, a farlo apposta, si trovano solo nel complesso delle cosiddette *ossa non calcinate*.

Concludendo su queste ultime, abbiamo l'impressione che manchino nell'elenco soprattutto le più importanti ossa dell'arto inferiore (femori e tibie) le quali figurano largamente tra le cosiddette *ossa calcinate*. In compenso sono meglio

rappresentate le ossa dell'arto superiore, della gabbia toracica e della colonna vertebrale. Il che ribadisce l'impressione di una perizia influenzata inconsapevolmente dalla presunta esistenza di Martiri del fuoco da una parte e di Confessori dall'altra. Questa impostazione è stata certamente aiutata da una mancata esperienza su ossa veramente combuste e dalla deviante trovata delle *ossa calcinate*. A farlo apposta, ossa bruciacchiate in vario grado ma non fino alla cremazione e alla conseguente deformazione, si trovano in entrambi i raggruppamenti, ma le pochissime veramente combuste si trovano proprio tra le cosiddette *ossa non calcinate*.

Il risultato di questa prima nostra ricognizione fu il proposito di effettuarne un'altra, che non tenesse conto dei due antichi raggruppamenti. Essa ebbe luogo nei giorni 2-3 aprile del medesimo anno, dopo che ci fummo assicurati che potesse essere ripristinata in qualsiasi momento la precedente separazione.

Ci sembrò opportuno smistare tutto il materiale seguendo la successione quasi naturale dalla testa, alla colonna vertebrale, alle ossa dell'arto superiore, alle ossa dell'arto inferiore.

Crani e mandibole: sono identificabili i resti di non meno di 3 individui (A, B, C).

A) Parietale destro, con squama temporale in connessione; regione mastoidea dello stesso lato; parte di un mascellare sinistro; regione sinfisaria di una mandibola. L'età è senz'altro *adulta*: per l'avviata oblitterazione della sutura sagittale. Potrebbe essere stata *senile*, se vale l'attribuzione del mascellare, in cui gli alveoli corrispondenti ai molari sono del tutto riassorbiti. Lo spessore della teca, il volume delle mastoidi e la loro forma globosa annunciano il *Sesso maschile*. Si nota persistenza della scissura petro-squamosa, un foro uditivo piccolo, ovale (con asse verticale), presenza di cavità da cisti radicolari. Nella mandibola: un mento arrotondato, non alto, sollevato sul piano d'appoggio mandibolare (fig. 5).

B) Parte posteriore di un frontale e altri due frammenti; parte di un parietale sinistro; un temporale destro. L'età di morte dovette essere *adulta* (ma non *senile*), per l'avviata oblitterazione delle suture; il *Sesso maschile* per lo spessore della teca, il risalto degli archi sopracciliari, la voluminosa

mastoide. Contro quest'ultima ipotesi, i margini sopraorbitari risultano sottili. La massima larghezza del frontale (125 mm) si colloca nell'ambito dei valori medi (121-127) del sesso maschile, come vuole la classificazione di E. Hug (fig. 6).

C) Parte di un frontale e di parietale destro in connessione; frammento di squama occipitale fino allo *opistion*. Attribuiamo l'età *adulta* perché non si osserva traccia di suturazione all'interno della teca. Nonostante la relativa sottigliezza dei reperti, l'espansione della squama occipitale nel senso della larghezza presuppone un cranio troppo voluminoso per essere femminile (fig. 7).

Colonna vertebrale: si contano 29 corpi vertebrali, tutti di adulto, appartenenti a non meno di 2 individui, di cui uno di sesso femminile. Si conservano anche i resti di 3 *sacri*. Uno di questi, data la forte curvatura sagittale, potrebbe essere femminile; il canale sacrale raggiunge la quarta vertebra.

Gabbia toracica: contiamo 57 tratti non strascurabili di *coste*, tutte di adulto, per le quali non ci impegnamo di discriminare il numero degli individui ed il sesso relativo.

Cinto scapolare: si ricostruiscono 3 *clavicole*, di cui una intera. Potrebbero appartenere a tre individui tra cui uno di sesso femminile. Riportiamo le misure della sinistra maschile e della femminile che è dello stesso lato. I numeri premessi all'indicazione delle misure figurano nel noto trattato del Martin:

	M	F
1. Lunghezza massima	132,0	—
4. Diametro verticale a metà diafisi	11,2	10,0
5. Diametro antero-posteriore a metà diafisi	13,2	11,0
Indice diafisario: 4/5	84,85	90,91
6. Circonferenza a metà diafisi	40,0	35,0
Indice di robustezza: 6/1	30,30	—

Si aggiungano 10 frammenti di *scapole* di adulto, per i quali non val la spesa di ipotizzare il numero e il sesso. Di essi uno, per la piccolezza, potrebbe essere femminile.

Omeri: 2 esemplari meno incompleti, attribuibili ad un medesimo soggetto maschio, e l'estremità distale di un terzo pure attribuibile ad un individuo di sesso maschile; oltre a frammenti minori (fig. 8). Eccone le misure:

	M		F
	D	S	S
5. Diametro massimo a metà diafisi	25,0	24,5	—
6. Diametro minimo a metà diafisi	18,0	20,0	—
<i>Indice diafisario: 6/5</i>	72,00	81,63	—
7. Circonferenza minima della diafisi	70,0	70,0	—
4. Larghezza massima dell'estrem. distale	—	—	60,0

Radii: resti di due esemplari, di cui uno destro quasi intero, maschile (fig. 9). Riportiamo le misure di quello intero e la statura che se ne deduce (metodo del Manouvrier):

1. Lunghezza massima	239,0
<i>Statura in cm</i>	164,0
5. Diametro antero-posteriore della diafisi	13,0
4. Diametro trasverso della diafisi	19,0
<i>Indice diafisario: 5/4</i>	68,42
3. Circonferenza minima della diafisi	49,0
<i>Indice di robustezza: 3/1</i>	20,50

Dati i tempi attribuiti, la statura può apparire persino discreta anche per un maschio. La cresta interossea nel radio può dirsi sviluppata più del consueto. Gli indici di sezione negli omeri hanno invece fornito dati contraddittori: schiacciato solo il destro. La robustezza del radio appare del tutto normale.

Ulna: estremità prossimali di tre esemplari, di cui uno (forse) femminile (fig. 10). Per due di essi, entrambi destri, uno maschile ed uno femminile, è possibile riportare qualche misura:

	M	F
13. Diametro trasversale superiore	21,5	18,0
14. Diametro dorso-volare superiore	25,0	18,0
<i>Indice olenico: 13/14</i>	86,00	100,00

Se stiamo ai dati dell'indice, non esiste platolemia.

Ossa della mano: 3 su 4 capitati sono dello stesso lato (3 individui dei quali è difficile precisare il sesso). Si conservano inoltre: un trapezio, un trapezoide, uno scafoide, un semilunato e un uncinato.

Cinto pelvico: 7 frammenti significativi di ossa coxali e 19 minori. Due resti di ali iliache si corrispondono ed appartengono a soggetto adulto di sesso maschile; altrettanto si dica di un frammento che include la regione del cotile sinistro molto voluminoso e il corpo dell'ischio. Su quest'ultimo frammento sono effettuabili le seguenti misurazioni:

15. Altezza dell'ischio	80,0
22. Diametro massimo del cotile	55,0

Un altro frammento lascia scorgere una linea arcuata ben netta e pertanto maschile; altro pezzo rivela una regione sinfisaria alquanto liscia e pertanto senile. Un tratto di ischio sembra attribuibile ad una donna.

Femori: in aggiunta a 3 minori, esistono 9 grossi frammenti, attribuibili, con una certa probabilità, a 7 esemplari (fig. 11). In essi ravvisiamo la rappresentanza di almeno 4 individui: 3 maschi (li chiamiamo per comodità e senza riferimento e divisioni precedenti: A,B,C), di cui uno di piccola taglia e non giovanile, ed una femmina (D). Vediamone alcuni tratti descrittivi:

A) Estremamente robusti, con fortissimo pilastro morfologico, piuttosto curvi, provvisti di fossa e cresta subtrocanteriche.

B) Molto curvi, con discreto pilastro morfologico e sensibili cresta e fossa ipotrocanteriche.

C) Piuttosto dritti, con pilastro morfologico molto saliente e provvisti di cresta e fossa subtrocanteriche.

D) Abbastanza curvi, con discreto pilastro morfologico.

Eccone alcune misure. La sigla *Va* sta per Vallois, perché non figura nel trattato del Martin:

	A		B		C	D
	D	S	D	S	D	D
2. Lunghezza in posizione naturale	460,0	—	—	—	—	—
Statura in cm	166,9	—	—	—	—	—
6. D. ant.-post. a metà diafisi	36,0	34,0	32,0	33,0	29,0	30,0
7. D. trasv. a metà diafisi	—	27,0	27,0	29,0	26,0	26,0
Indice pilastrico: 6/7	—	125,92	118,51	113,79	111,54	115,38
10. D. ant.-post. subtrocanterico	—	28,5	28,0	27,0	23,5	24,0
9. D. trasv. subtrocanterico	—	33,5	30,0	31,0	32,0	31,0
Indice platimerico: 10/9	—	85,07	93,33	87,10	73,44	77,42
8. Circonferenza a metà diafisi	—	97,0	95,0	95,0	86,0	87,0
14. Lunghezza del collo	—	—	78,0	—	72,0	66,5
17. Circonferenza del collo	103,0	105,0	101,0	—	91,0	—
Va 1. Spessore del collo	25,0	27,0	27,5	—	26,0	—
Va 2. Altezza del collo	36,0	37,0	35,0	—	31,0	30,0
Indice di spessore del collo: Va 1/Va 2	69,44	72,97	78,57	—	83,87	—
29. Angolo del collo	—	131,0°	129,0°	—	130,0°	118,0°

Tutti questi femori, che hanno perlomeno un discreto pilastro morfologico, possiedono un buon pilastro metrico. Si tratta di caratteristica comune. La platimeria può essere discreta (C e D) come mancare del tutto (A e B). La gracilità del femore del soggetto C (maschile) non si discosta da quella relativa al femore del soggetto D (femminile); tutti i loro valori si assomigliano in maniera strana, mentre solo l'angolo del collo si dissocia, ma non nel senso previsto, nell'esemplare femminile. L'unico dato di statura, che è maschile, supera alquanto il dato ottenuto dalla misura di un radio.

Tibie: oltre ai 28 frammenti irrilevanti esistono 8 grandi frammenti attribuibili a 3 soggetti di sesso maschile, di cui uno più gracile. Li indicheremo con le lettere A, B, C senza compromettere le precedenti divisioni (fig. 12).

A) Molto robuste, abbastanza dritte, con bordo laterale assai sfumato.

B) Con bordo laterale molto sfumato.

C) Gracili, con bordo laterale ben netto.

Abbiamo effettuato alcune misure:

	A		B		C
	D	S	D	S	D
1. Lunghezza totale	387,0	—	—	—	—
<i>Statura in cm</i>	169,6	—	—	—	—
8. D. ant.-post. a metà diafisi	36,0	—	—	34,5	—
9. D. trasv. a metà diafisi	24,0	—	—	23,5	—
<i>Indice diafisario: 9/8</i>	66,67	—	—	68,11	—
8a. D. ant.-post. al foro nutr.	41,0	38,5	—	—	37,5
9a. D. trasv. al foro nutr.	24,0	26,0	—	—	24,0
<i>Indice cnemico: 9a/8a</i>	58,54	67,53	—	—	64,00
6. Largh. mx estr. dist.	44,5	48,5	52,0	47,5	—
10b. Circonferenza minima	89,0	—	—	86,0	—
<i>Indice di robustezza:</i>	23,00	—	—	—	—

10b/1

Da notare innanzitutto la notevole statura di 169,6 cm, che supera di 3 cm quella fornita da un femore (166,9) e di 5,6 quella fornita da un radio. Si tratta pur sempre di stature maschili, da discrete a notevoli per quell'epoca. Nulla vieta di affermare che possa trattarsi delle stature di tre diversi individui, anche perché il dato fornito dal radio di un medesimo soggetto tende a maggiorarne la taglia e non c'è da attendersi un così forte dislivello nei valori suggeriti dal femore e dalla tibia d'un stesso individuo, pure considerando la tendenza a maggiorare i valori da parte delle tibie. Tutti gli esemplari di tibie sono mesocnemici perlomeno, perché uno su 3 è platicnemico.

Fibule: 10 frammenti difficilmente attribuibili. Vi si riconosce la rappresentanza di almeno 2 soggetti di sesso maschile. Esse sono gracili e pertanto d'aspetto moderno e poco scanalate (fig. 13). Ecco qualche dato metrico:

	A		B	
	D	S	D	S
Larghezza mass. dell'estrem. prossim.	—	—	25,0	—
Larghezza mass. dell'estrem. distale	25,5	27,5	29,0	26,5

Rotule: 5 esemplari, di cui 4 del lato destro. Uno è tanto piccolo da poter essere dichiarato femminile. Un solo esemplare è misurabile:

1. Altezza massima	40,0
2. Larghezza massima	41,0
<i>Indice di altezza-larghezza: 1/2</i>	102,50
3. Spessore massimo	21,0

Astragali: 4 esemplari attribuibili a non meno di 2 soggetti di sesso maschile. In tutti i casi osservabili (3) la faccetta articolare mediana appare fusa con l'anteriore. Effettuiamo alcune misure:

	A		B
	D	S	S
1. Lunghezza	54,0	56,0	57,0
2. Larghezza	46,0	45,0	40,0
3. Altezza	31,0	29,0	30,5
<i>Indice di larghezza-lunghezza: 2/1</i>	85,18	80,36	70,17
<i>Indice di altezza-lunghezza: 3/1</i>	57,41	51,78	53,51

Calcagni: 4 esemplari, attribuibili a non meno di 2 individui. Su 3 osservabili, uno solo ha la faccetta articolare mediana fusa con l'anteriore. Riportiamo alcune misure:

	A		B
	S	D	S
1. Lunghezza massima	77,0	76,0	—
2. Larghezza mediana	41,0	39,0	41,0
<i>Indice di larghezza-lunghezza: 2/1</i>	53,25	51,31	—
3. Altezza	39,0	—	—

Navicolari: 4 esemplari attribuibili a non meno di tre individui, di cui uno forse femminile.

Cuboidi: un esemplare intero e due frammenti attribuibili a non meno di 2 soggetti di sesso maschile.

Primi cuneiformi: 6 esemplari assegnabili a 4 soggetti, di cui uno (forse) femmina.

Secondi e Terzi cuneiformi: 8 pezzi difficilmente classificabili come sesso.

Metacarpali, metatarsali e falangi: 107 tra ossa intere e frammenti.

Siamo così alla *conclusione*. Fusi i due raggruppamenti di ossa, attribuiti a due gruppi di tre Santi ciascuno, l'esame del materiale osteologico, elemento per elemento scheletrico, porta ad affermare la sicura rappresentanza di tre individui, le cui ossa mostrano spesso le tracce di un contatto col fuoco o sono semicombuste. Due di questi individui sono quasi sicuramente maschi. Il terzo potrebbe esserlo stato, ma non esistono buone prove per affermarlo. A meno che i tre valori diversificati di statura, tutti maschili, non si riferiscano a 3 soggetti di questo sesso. Viene anche individuata la presenza, assai discreta, come si trattasse di elementi erratici, d'un quarto individuo, con ogni verosimiglianza di sesso femminile (fig. 14). Tutti i soggetti sono adulti e di complessione normale, salvo il soggetto di incerta assegnazione, che dovette essere (se lo era) un uomo assai gracile. Dei soggetti maschili, uno denuncia un'età di morte probabilmente senile.

Questa nostra ricognizione non diminuisce il valore volutamente inventariale e burocratico della precedente, che ci mosse e ci ispirò con le sue contraddizioni. Si trattò allora di una ricognizione esemplare, anche per il buon livello scientifico nella classificazione dei vari reperti.

Per quanto ci riguarda, siamo in grado di escludere la presenza di meno di 4 individui, pure includendo il debole apporto dello scheletro femminile. Non possiamo certo escludere la rappresentanza di più di 4 individui, anche se ne dubitiamo abbastanza decisamente. Tale rappresentanza di più di 4, o meglio dei previsti 6 scheletri, è tutta da dimostrare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- E. HUG, *Die Schädel der frühmittelalterlichen Gräber aus dem solothurnischen Aaregebiet in ihrer Stellung zur Reihengräberbevölkerung Mitteleuropas*, in «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», 38 (1940), pp. 359-528.
- L. MANOUVRIER, *La détermination de la taille d'après les grands os des membres*, in «Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris», 4 (1893), pp. 347-402.
- R. MARTIN - K. SALLER, *Lehrbuch der Anthropologie*, Stuttgart 1957-1962.
- H. VALLOIS, *Les caractères différentiels des os longs chez certaines populations préhistoriques de la France*, in «Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris», 4 (1943).



Fig. 1 - Il complesso dei resti non combusti attribuibili ad un medesimo individuo, cioè a s. Vigilio.

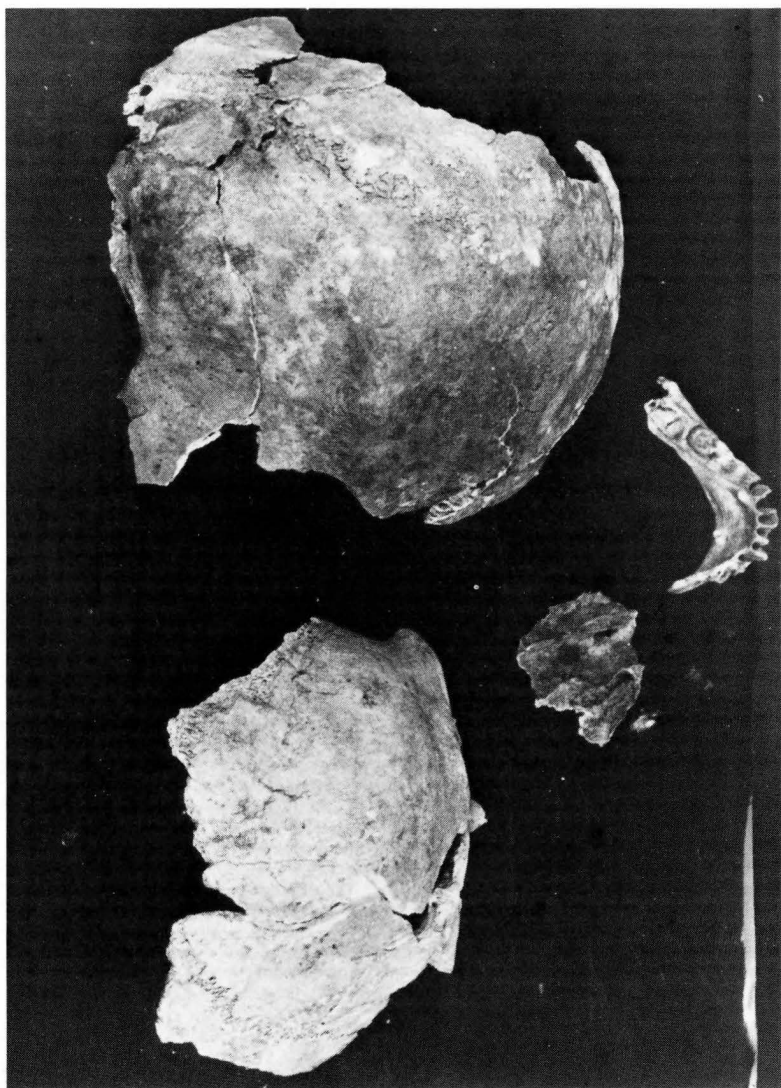


Fig. 2 - I resti del cranio di s. Vigilio.

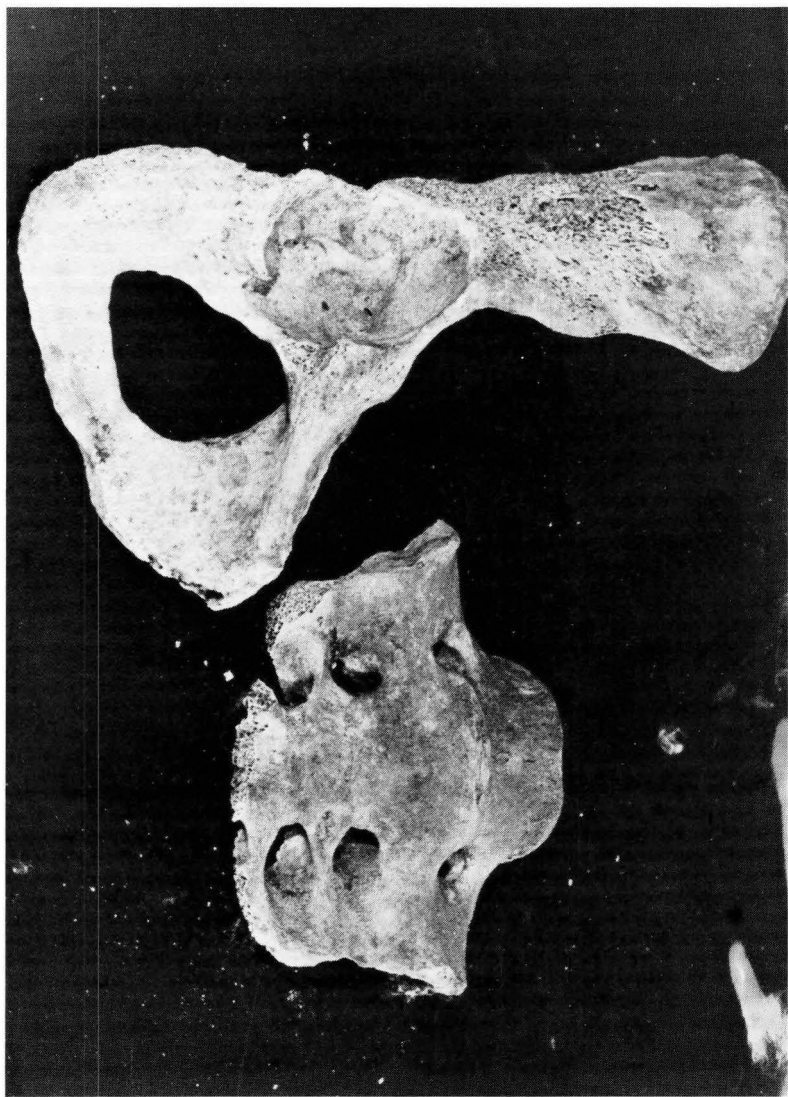


Fig. 3 - L'osso coxale destro e parte del sacro, con sacralizzazione della quinta vertebra lombare, di s. Vigilio.

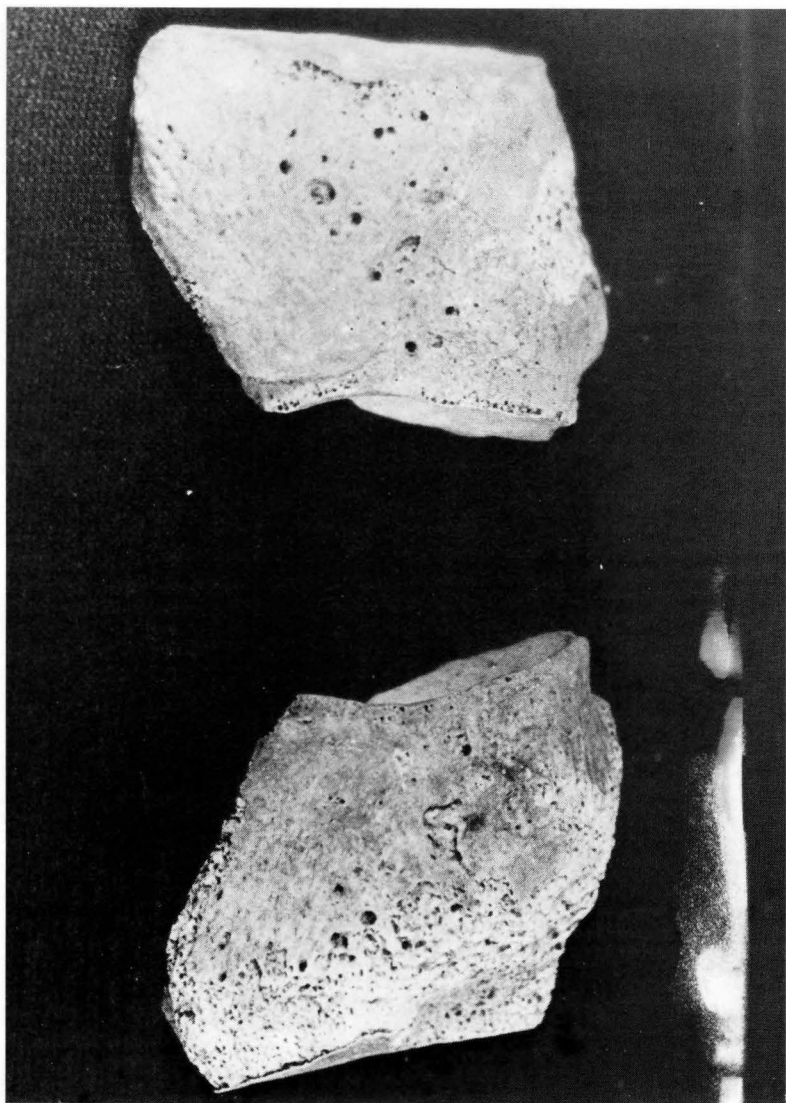


Fig. 4 - I primi cuneiformi (destra e sinistra) attribuibili ad un medesimo soggetto, s. Vigilio.

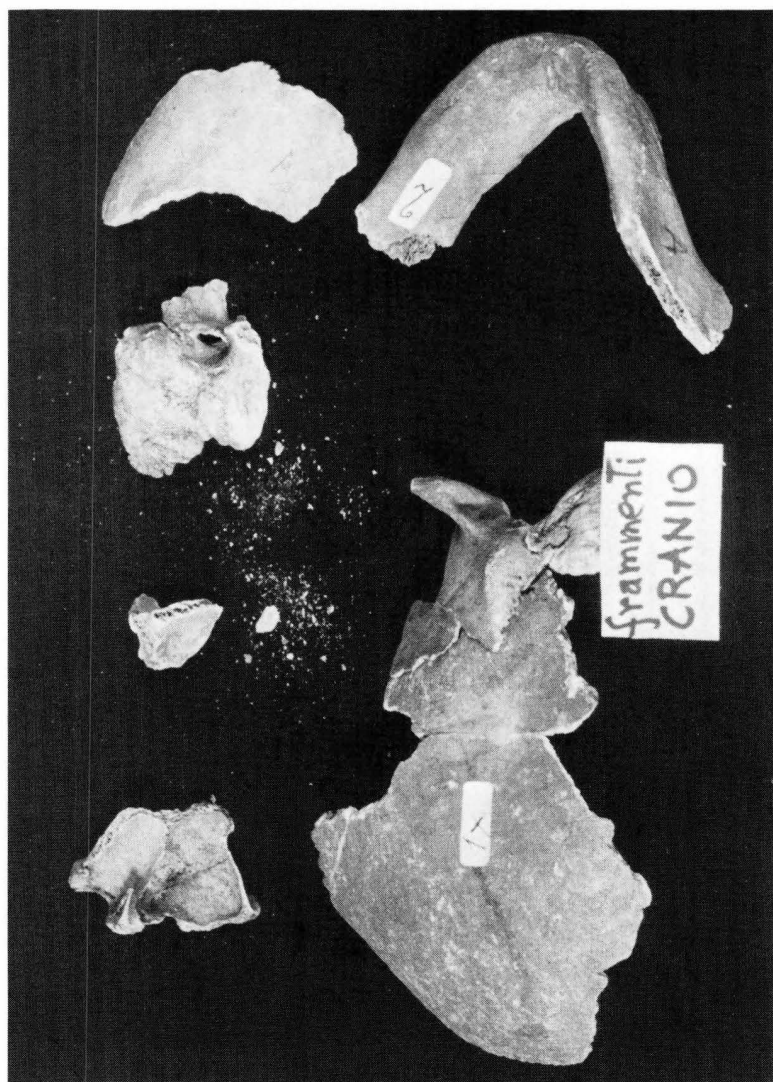
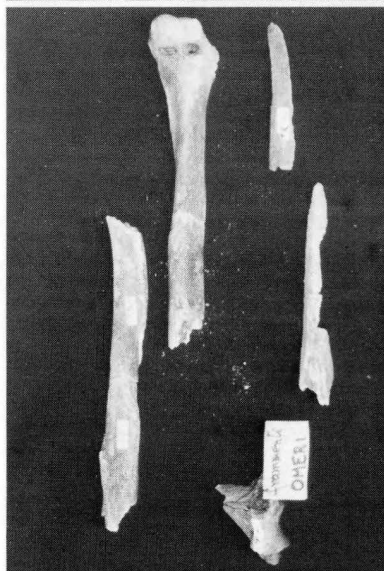
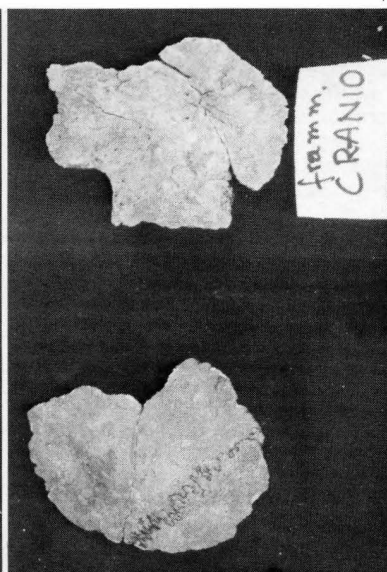


Fig. 5 - Frammenti del cranio dell'individuo A.

6



7



8

9

Fig. 6 - Frammenti del cranio dell'individuo B.

Fig. 7 - Frammenti del cranio dell'individuo C.

Fig. 8 - Frammenti di omeri.

Fig. 9 - Frammenti di radii.

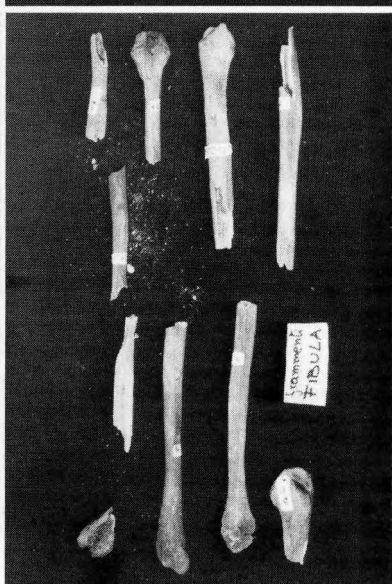
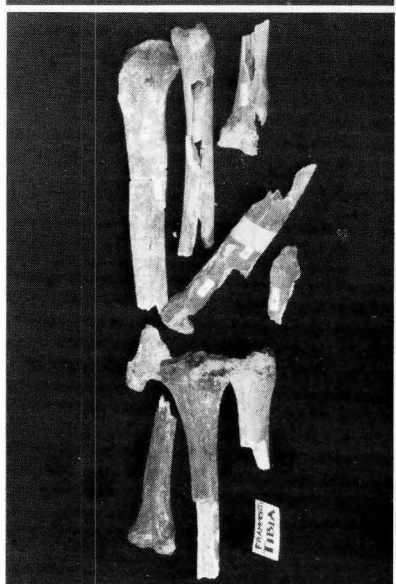
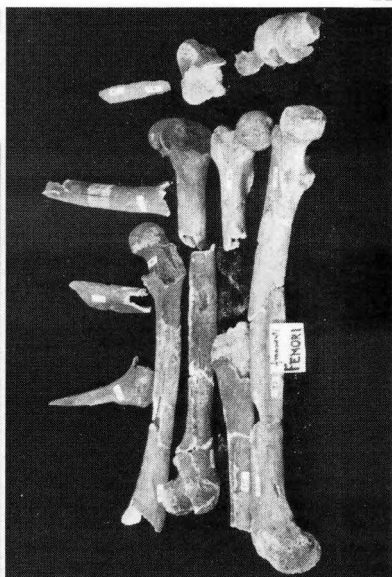
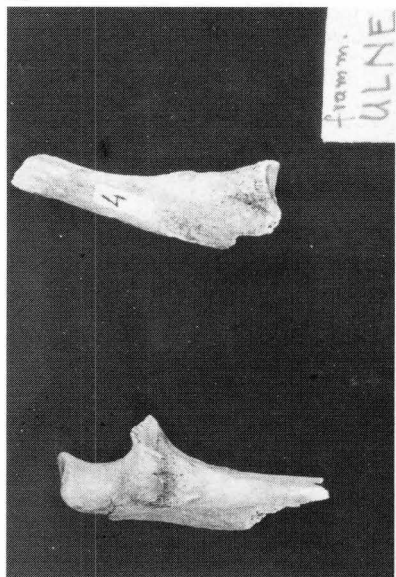


Fig. 10 - Frammenti di ulne.
 Fig. 11 - Frammenti di femori.
 Fig. 12 - Frammenti di tibie.
 Fig. 13 - Frammenti di fibule.

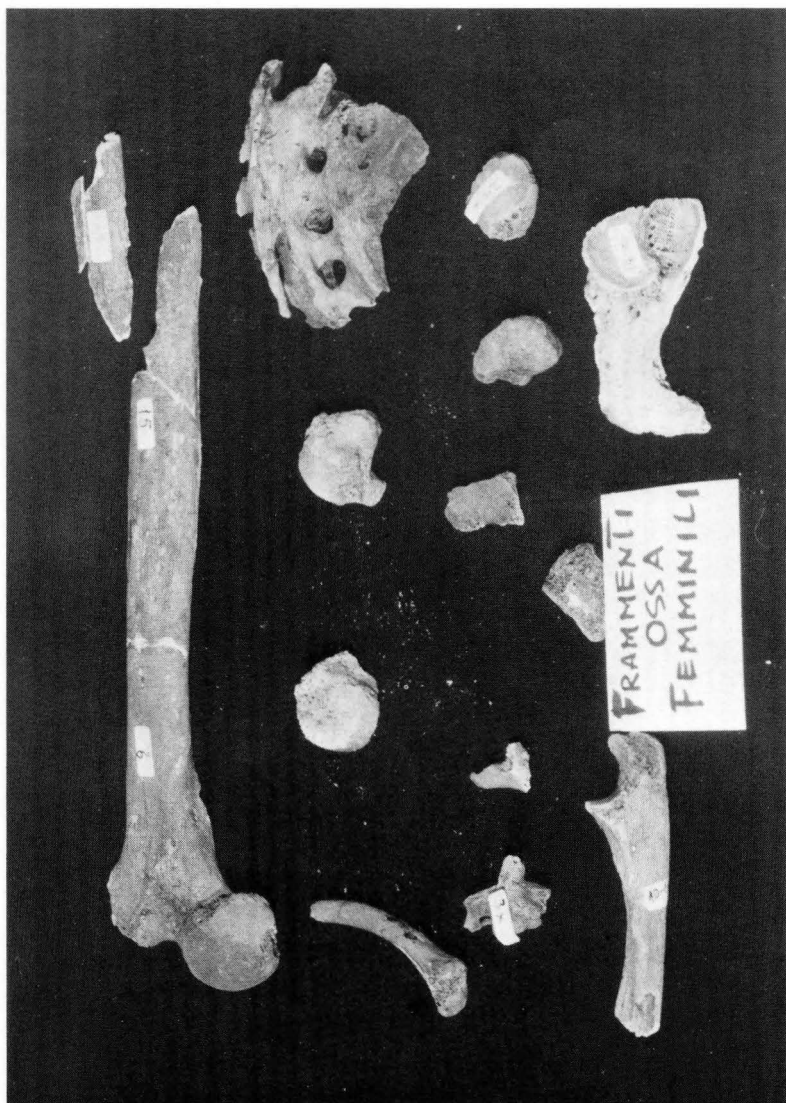


Fig. 14 - Frammenti di uno scheletro femminile.

PER L'ICONOGRAFIA DEI SANTI MARTIRI ANAUNIESI NEL TRENTINO-ALTO ADIGE

LAURA DAL PRÀ

L'interesse nei riguardi dell'immagine artistica dei tre santi originari della Cappadocia non è mai stato vivo tra gli studiosi di iconografia¹ e tantomeno tra gli storici, che pure avrebbero tratto molteplici indicazioni utili alla conoscenza del fenomeno culturale. Allo stato delle cose appare quindi utile proporre il repertorio figurativo raccolto in questa prima ricerca specifica.

I limiti sono di carattere cronologico e geografico: da un lato lo studio si ferma al XVIII secolo, dall'altro il campo di indagine è ristretto al Trentino-Alto Adige, rinunciando per il momento a considerare l'area lombarda, che gioca un ruolo importante nella popolarità dei tre martiri sia in epoca longobarda — come già notava il Bognetti² — che in epoca comunale.³

¹ Scarsissime le indicazioni desumibili dalle opere di carattere generale. Per tutte, cf. L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, v. III, Paris 1959, p. 1229 (segnalazione di 2 immagini); *Lexikon der christlichen Ikonographie*, a cura di W. BRAUNSFELS, v. VIII, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1976, coll. 376-377 (voce di H. HOCHENEGG; segnalazione di 5 immagini); G. KAFTAL, *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Firenze 1978, col. 944 (segnalazione di 2 immagini).

La presente indagine si è avvalsa degli studi sulla storia e sull'arte del Trentino Alto Adige (vedi nota bibliografica delle singole schede) e dell'archivio fotografico del Servizio Beni Culturali della Provincia Autonoma di Trento, grazie alla cortesia del suo responsabile sig. Onorio Telch. Parimenti utile si è rivelata la considerazione dello sviluppo culturale, con l'elencazione delle chiese intitolate ai tre martiri, nonché dei depositi delle loro reliquie.

² Cf. G.P. BOGNETTI, *I «loca sanctorum» e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, rist. in *Agiografia altomedioevale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna 1976, p. 124.

Non a caso proprio dalla chiesa di s. Sisinio di Mendrisio, presso il quale il

In un approfondimento successivo si dovrà inoltre tener conto delle opere disperse o distrutte, la cui perdita ostacola non poco lo studio dell'*iter* iconografico. È il caso della pala d'altare del Bagnatori in Palazzo Fugger-Galasso a Trento (vedi scheda 34), degli affreschi settecenteschi della volta del Duomo ⁴ e della statuetta lignea di Sanzeno (vedi scheda 14).

Dall'indagine è possibile comunque trarre già qualche indicazione.

Stando alla successione cronologica delle opere schedate, nel periodo che va dalla fine del Seicento a tutto il Settecento si verifica un particolare incremento della produzione artistica legata ai martiri anauniesi. Probabilmente il fenomeno partecipa al rinnovato interesse verso tutti i santi protettori della città e della diocesi di Trento, incentivato poi dal ritrovamento di reliquie sotto l'altare di s. Massenza in Duomo, nel 1739.⁵ Nella scia degli studi dei contemporanei, il culto verso i tre santi chierici trova nuovo vigore e munifica espressione nei lavori di restauro ed abbellimento della chiesa di Sanzeno.

In questo quadro non è da sottovalutare il significato dei sei ex-voto reperiti a riprova della fede popolare nell'azione taumaturgica dei martiri anauniesi, peraltro non paragonabile alla devozione nei confronti di s. Romedio o di altri santi.

Bognetti ricorda un presidio arimannico, proviene una delle più belle opere conservate con l'immagine dei tre martiri anauniesi e alcune scene del loro martirio, eseguita da Bernardino Luini. Sul dipinto, cf. BELTRAMI, *La tavola Torriani di Bernardino Luini già nella chiesa di san Sisinio a Mendrisio*, Bellinzona 1911 e A. OTTINO DALLA CHIESA, *Bernardino Luini*, Novara 1956, pp. 92-93, sch. 109.

³ L'episodio della vittoria di Legnano su Federico Barbarossa del 1176 attribuita all'intervento miracoloso dei tre chierici cappadoci, ha grande influenza sulla devozione popolare oltre che sulla notorietà della chiesa e monastero milanese di s. Simpliciano in cui tuttora si conservano parte delle reliquie. Cf. G.D. PINI, *I santi martiri Sisinio, Martirio ed Alessandro e il loro culto in Milano*, Milano 1897.

⁴ Vi erano raffigurati i santi protettori di Trento, ivi compresi i tre martiri d'Anaunia. La decorazione della volta, iniziata da Ludovico d'Origny e completata da Gasparantonio Baroni Cavalcabò nella prima metà del XVIII secolo, venne distrutta in seguito ai lavori di restauro fatti dall'architetto Nordio tra il 1882 e il 1888. Cf. N. TONEATTI, *Saggio d'illustrazione del Duomo di Trento*, Trento 1872, pp. 20 e 62-63 n. 10; B. PASSAMANI, *Gasparantonio Baroni Cavalcabò pittore (1682-1759)*, Rovereto 1958, pp. 70-72.

⁵ Sulle circostanze del rinvenimento, cf. I. ROGGER, *I martiri anauniesi nella Cattedrale di Trento*, Trento 1966, pp. 54-58. Pochi anni dopo, nel 1745, papa Benedetto XIV approva i testi per la messa e l'officiatura obbligatoria per la festa dei santi nella diocesi di Trento.

Nel momento in cui si avesse a disposizione un repertorio di opere ancora più ampio, è probabile che altre fasi di sviluppo verrebbero alla luce, alternate a periodi di stasi, del resto riscontrabili nelle vicende relative al culto.⁶ Sotto questo profilo, la decisione sinodale del 1344 di onorare in modo rigoroso la festa dei martiri (29 maggio) trova rispondenza con gli affreschi della cattedrale (vedi scheda 1) e con i ricami del Museo Diocesano (vedi scheda 32). E ancora, il ritrovamento di reliquie e di carboni a Sanzeno nel 1472 e la conseguente ricostruzione della chiesa, è intimamente legato all'esecuzione sia dei rilievi della volta (vedi scheda 5), sia dei quattro pannelli lignei «clesiani» (vedi scheda 33).

Ulteriori considerazioni si possono fare in base allo sviluppo interno dell'iconografia dei santi martiri.

Per ciò che riguarda il loro aspetto fisico, gli artisti si conformano ai pochi dati forniti dalle fonti agiografiche. Nelle sue lettere s. Vigilio si limita a ricordare che Sisinio era di stirpe nobile e in età matura. I suoi compagni erano invece più giovani. Malgrado l'indeterminatezza dei testi, l'immagine di Sisinio dal volto rugoso, con folta barba e radi capelli si afferma abbastanza presto, assieme a quella di Martirio e di Alessandro, dai visi freschi e ancora imberbi. Ciò non toglie comunque che tali costanti fisionomiche vengano talvolta ignorate, come accade ad esempio in qualche ex-voto.

Più che i volti, sono gli abiti a stimolare l'elaborazione artistica, facendo sì che il riconoscimento di questi martiri avvenga tramite il riconoscimento del loro abbigliamento. Per tale motivo, sebbene la forma e l'uso delle vesti liturgiche fossero tutt'altro che definiti nei primi secoli cristiani⁷ si

⁶ Qualche accenno sulla devozione tributata ai tre santi d'Anaunia nel corso dei secoli in M. MORIZZO, *La pieve di Sanzeno*, Trento 1903, pp. 32 e passim; G. PANIZZA, *I santi martiri anauniesi*, Trento 1959, pp. 162-166 e *Monumenta liturgica ecclesiae tridentinae saeculo XIII antiquiora. I. Testimonia chronographica ex codicibus liturgicis*, a cura di I. ROGGER, Trento 1983-84, pp. 170 e 174-175. Per l'Alto Adige, con particolare riferimento alla chiesa di s. Sisinio di Lasa, cf. H. FINK, *Die Kirchenpatrozinien Tirols*, Passau 1928, pp. 83-84.

⁷ Per una prima informazione sull'origine e uso dei vari capi di vestiario che compaiono raffigurati in relazione ai tre santi chierici, cf. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg 1907; *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, a cura di F. Cabrol-H. Leclercq-H. Marrou, Paris 1907-1953, 30 voll., *sub voce*; *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1949-1954, 12 voll., *sub voce*; M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, Milano 1950, v. I.

giunge ben presto alla convenzione di raffigurarli con la dalmatica, che però solo il diacono Sisinio avrebbe avuto diritto di indossare. Sia pure a scapito della realtà storica, i fedeli sono così garantiti dal pericolo di confondere il trio anauniese con altri santi.

Nel corso del Settecento, nuove istanze culturali producono anche nell'iconografia un diverso orientamento, più conforme ai dati offerti dalle fonti. Se Sisinio, in virtù del suo ufficio diaconale, conserva la dalmatica come attributo distintivo, Martirio e Alessandro vestono ora la scura tunica talare (ad es. vedi schede 18-22), eventualmente nascosta dalla cotta (vedi scheda 20). L'ordine del lettorato e dell'ostiariato, di grado inferiore al diaconato, contemplavano solo questo tipo di abbigliamento.

Molto meno definiti sono i criteri che guidano la scelta degli attributi da associare ai santi, a parte quello generico della palma del martirio, ricorrente specialmente nella produzione votiva. Il calice del diacono, il libro del lettore e le chiavi dell'ostiario si alternano con gli oggetti che evocano il martirio. In questo senso, la tradizione iconografica ha elaborato una duplice via, offrendo la possibilità di ricordare l'impegno al servizio della Chiesa oppure esaltare il loro sacrificio finale. Le fonti agiografiche hanno facilitato questo sviluppo: s. Vigilio insiste sul significato mistico delle incombenze liturgiche espletate dai tre chierici, come, d'altra parte, ne descrive con grande vivacità il martirio consumato con i colpi di scure e di bastone.

Per quanto riguarda le immagini della vita dei tre santi anauniesi, il loro esiguo numero sconsiglia ipotesi azzardate. Sembra comunque chiara l'inesistenza di un prototipo cui rifarsi, e una grande libertà emerge nella scelta degli episodi da raffigurare, dalla predicazione al popolo anaune, al martirio, al trasporto delle anime in cielo, alla pia raccolta dei resti carbonizzati da parte di s. Vigilio.

Catalogo della opere*

Immagini

SECOLO XIV

1) IGNOTO, *Madonna della Misericordia e i ss. martiri anauniesi, Vigilio, Giovanni Battista, Pietro, santa regina, Francesco di Assisi*, affresco, s.m., seconda metà XIV secolo, Trento, Duomo, transetto meridionale, fascia decorata sopra la Cappella dei ss. Martiri anauniesi (già Cappella di s. Stefano Protomartire). Fig. 1.

Le rilevazioni fotografiche eseguite appositamente sulla decorazione affrescata hanno consentito per la prima volta di precisare il soggetto raffiguratovi. Si tratta non di una Madonna in trono con santi e offerente, com'è stato detto, bensì di una Madonna della Misericordia, riconoscibile dal consueto particolare del manto aperto a proteggere i fedeli. L'assenza del Bambino e le deboli tracce ancora conservate di mani giunte e profili di volti nella zona tra la veste e il mantello della Vergine confermano questa interpretazione iconografica.

Dall'ipotesi di un affresco eseguito su committenza privata si giunge quindi a quella di un'origine collettiva, dove sia laici che clero sono uniti nel chiedere la protezione della Vergine e l'intercessione dei santi ritratti ai lati.

Un posto particolare, alla destra della Madonna, è riservato a s. Vigilio, distinguibile dagli abiti vescovili, dal volto molto giovane e dal grosso zoccolo che tiene in mano. Accanto a lui tre santi. Nonostante le precarie condizioni dell'affresco che ne rendono problematico il riconoscimento, molti indizi fanno pensare ai santi martiri anauniesi: la differenziazione fisionomica (s. Sisinio al centro, di aspetto maturo, con capelli radi e barba, s. Martirio a destra, più giovane e con capelli lunghi e ondulati, s. Alessandro a

* Avvertenza:

Le schede sono divise in tre sezioni: 1) *Immagini*; 2) *Produzione votiva*; 3) *Scene*. Al loro interno, le opere sono disposte in ordine cronologico e all'inizio sono collocate quelle sicuramente datate. Ogni scheda, inoltre, è corredata per quanto possibile da una voce bibliografica, limitata strettamente ai testi che hanno trattato in modo specifico l'opera in questione.

sinistra, adolescente con volto pieno), la foggia della veste simile a una dalmatica aperta ai fianchi per il santo vicino a s. Vigilio, lo strano bastone con terminazione a tridente tenuto dal personaggio centrale, assimilabile allo strumento del martirio di s. Sisinio.

Non è priva di significato neppure la vicinanza con s. Vigilio, il vescovo trentino che inviò i tre compagni in missione evangelizzatrice presso le popolazioni anauni. A questo proposito giova riportare le brevi indicazioni del Mariani, già messe in rapporto con questo affresco da I. Rogger: «Riposano nella basilica di Trento otto corpi di Santi (...) come si vede dalla prospettiva di due volti laterali del Choro, dove sono effigiati li Santi stessi che sono: verso Ostro S. Vigilio, S. Sisinio, S. Martirio e S. Alessandro Martiri; e verso Aquilone Santa Massenza, S. Magoriano, S. Claudiano e Beato Adalpreto».

L'età molto precoce di questo affresco, per il quale il Rasmò parla di scuola bergamasca, ne fa l'opera più antica a nostra conoscenza con l'immagine dei martiri anauniesi, testimonianza figurata del culto loro tributato nella cattedrale.

Bibl.: M. MARIANI, *Trento con il Sacro Concilio*, Trento 1673, p. 60; L. SETTE, *Il restauro degli affreschi nel Duomo di Trento*, in «Pro Cultura», II (1911), pp. 43-46; A. MORASSI, *Storia della pittura nella Venezia tridentina. Dalle origini alla fine del Quattrocento*, Roma 1934, p. 357; G.B. EMERT, *Gli affreschi del Duomo di Trento*, estr. da *Atti della XIX Riunione della Soc. Italiana per il progresso delle Scienze*, Bolzano-Trento 1930, p. 5; C. PACHER, *La Cattedrale di Trento*, Trento 1957, p. 32; I. ROGGER, *I martiri anauniesi nella cattedrale di Trento*, Trento 1966, p. 53; A. COSTA, *I santi martiri d'Anaunia*, Trento 1975, pp. 77-78; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, p. 142.

SECOLO XV

2) CECCHINO DA VERONA (att. dal IV al VI decennio del XV sec. a Verona e Trento), *Madonna col Bambino e i santi Vigilio e Sisinio*, olio su tavola, 86×146, metà XV secolo (1454), Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Duomo).

Un cartiglio, posto sotto la mensola di uno dei due angeli che fiancheggiano la Vergine, riporta la firma del pittore «CECHINUS DE VERONA PINXIT». Inoltre, alcune fonti indicano il 1454 come data di esecuzione del dipinto, nonché la sua collocazione originaria nel Duomo di Trento «di riscontro alla porta laterale (...)

appoggiato ad un pilastro» (Bartoli). Nel 1872, epoca in cui scrive il Toneatti, l'opera figura conservata in sagrestia.

S. Sisinio, individuato dal *titulus* dipinto nella zona inferiore della tavola, è raffigurato in posizione frontale, con l'aspetto di un uomo maturo, viso rugoso, barba e tonsura clericale. Veste una dalmatica ricamata, al di sopra dell'alba, cui è aggiunta la stola diaconale che scende dalla spalla destra per annodarsi sotto il braccio sinistro. Gli attributi specifici che il santo tiene in mano sono la palma del martirio e il libro della sua predicazione ai pagani.

Bibl.: F. BARTOLI, in G.B. EMERT, *Fonti manoscritte inedite per la storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1977 (rist. anast.), p. 73 e n. 1; N. TONEATTI, *Saggio d'illustrazione del Duomo di Trento*, Trento 1872, p. 51; D. ZANNANDREIS, *Le vite dei pittori... veronesi*, Verona 1891, p. 19; *Catalogo illustrato della Mostra di Arte sacra*, Trento 1905, p. 16 sch. 60; V. CASAGRANDE, *Catalogo del Museo Diocesano di Trento*, Trento 1908, p. 17 sch. 16; L. MAGAGNATO, *Da Altichiero a Pisanello. Mostra d'arte della città di Verona*, Venezia 1958, p. 63; L. PUPPI, *Cecchino da Verona e il «maestro del giudizio di Paride» al Bargello*, estr. da «Cultura atesina», XII (1958), Bolzano 1960, pp. 3-7; S. WEBER, *Artisti trentini e artisti che operano nel Trentino*, Trento 1977, 93; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, p. 148.

3) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi*, affresco, 111×212, XV secolo, Sanzeno (TN), fraz. Banco, Chiesa di s. Antonio Abate, navata sinistra.

Nell'affresco molto danneggiato si possono distinguere solo le teste leggermente reclinate dei tre santi. Due di essi hanno una folta barba, mentre il terzo, forse s. Alessandro, ne sembra privo.

Bibl.: C.G. CALLOVINI, *Guida storica e turistica dell'Anaunia*, Fondo 1971, p. 166; A. GORFER, *Le valli del Trentino. Trentino occidentale*, Calliano 1975, p. 746.

4) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi*, affresco, 155×162,5, XV secolo, Molveno (TN), Chiesa di s. Vigilio, parete destra.

I tre santi sono ritratti in posizione frontale, con sembianze giovanili, e vestono una dalmatica di particolare foggia con vistosi ornamenti oblungi intorno al collo. Come si intuisce dalla posizione delle mani, ciascuno di essi porta al petto un oggetto non distinguibile, forse un libro.

Bibl.: D. REICH, *La chiesa di S. Vigilio a Molveno*, in *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire*, Trento 1905, pp. 303-314; S. GIRARDI, *Quarto centenario della curazia di Molveno*, Trento 1974, p. 49; *Beni culturali nel Trentino. Interventi dal 1979 al 1983. Affreschi e sculture*, Trento 1983, pp. 25-26..

5) IGNOTO, *I santi Sisinio, Alessandro e i quattro Evangelisti*, bassorilievi in pietra calcarea policroma, 50 Ø, seconda metà XV secolo, Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, volta.

I sei bassorilievi furono probabilmente compiuti e messi in opera al tempo della ricostruzione della basilica voluta dal vescovo di Trento Giovanni Hinderbach dopo il 1472.

Tutti i personaggi, scolpiti a mezza figura, sono identificabili grazie ai cartigli che tengono in mano. S. Sisinio si presenta come un uomo maturo, con barba e capelli radi, e un libro rilegato stretto al petto; s. Alessandro è invece un giovane con il volto pieno e capigliatura abbondante, e tiene un libro e la palma del martirio.

Senza bibliografia specifica.

SECOLO XVI

6) IGNOTO, *Maria Regina e i santi Vigilio e Fabiano*; sportelli laterali: *i santi Sebastiano e Rocco*; in basso: *Natività, i ss. martiri anauniesi, Adorazione dei Magi*; a trittico chiuso: *i santi Lorenzo e Maria Maddalena*; in basso: *i santi Romedio, Antonio Ab., Leonardo e Giustina*; sul retro: *sudario della Veronica*, altare ligneo policromo, 210×320, XVI secolo (1520), Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Chiesa di s. Vigilio di Tassullo).

L'opera è realizzata per l'altare maggiore della chiesa di s. Vigilio di Tassullo, a spese della famiglie Tabarelli e De Fatis, le cui armi gentilizie sono dipinte sugli sportelli maggiori.

Portata a termine nel 1520, come indica la scritta «ANN. DNI. 1520 DIE 5 MENSIS APRILIS», la sua attribuzione rimane incerta: si è parlato di André Haller, per analogie stilistiche con le sue opere, di un certo Paulo de Campo, ricordato da un documento del 1520 e infine di un artista di scuola sveva.

Nell'ambito della complessa figurazione dell'altare ligneo, un posto particolare è riservato ai santi martiri d'Anaunia, eseguiti a tutto tondo e collocati proprio al di sotto della zona sacra centrale: come il loro estremo sacrificio fu il presupposto dell'evangelizzazione del popolo anaune, così essi compaiono alla base dell'altare tra due scene della primissima infanzia di Cristo. I tre santi sono raffigurati in posizione frontale, vestiti di alba, amitto e dalmatica con bordura. Procedendo da sinistra a destra, s. Martirio, il lettore dall'aspetto giovane e imberbe, appare attualmente privo di attributi per la perdita di ambedue le braccia, benché nelle vecchie foto si veda ancora la mano sinistra con il libro aperto, necessario al suo servizio liturgico; s. Sisinnio, al centro, con barba e radi capelli, porta il calice che benedice con la destra; s. Alessandro, l'ostiario, senza barba e con capelli ondulati, sorregge un libro chiuso con la mano sinistra.

Bibl.: M. MORIZZO, *Le chiese di S. Vigilio nella diocesi di Trento*, in *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire*, Trento 1905, pp. 94-96; L. DE CAMPI, *S. Vigilio di Tassullo*, ibidem pp. 250-253; *Catalogo illustrato della Mostra di Arte sacra*, Trento 1905, p. 31 sch. 157; F. NEGRI, *Memorie della parrocchia e dei parroci di Tassullo*, Trento 1910, p. 11; G. PISCHEL FRASCHINI, *Chiese di Tassullo*, in, «Trentino», X (1934), pp. 445-450; S. WEBER, *Le chiese della Val di Non nella storia e nell'arte*, Trento 1937, v. II, p. 55; C. PACHER, *Gli altari tardogotici del Trentino*, Trento 1960, pp. 62-63 (bibl. precedente); C. SARRIA, *Altari lignei dei decanati di Cles, Taio, Fondo nella Valle di Non*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, anno acc. 1972-73, pp. 17-18; S. WEBER, *Artisti trentini e artisti che operarono nel Trentino*, Trento 1977, p. 189; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, pp. 124 e 242.

7) PAOLO NAURIZIO (Borgo Valsugana, seconda metà XVI secolo), *Incoronazione della Vergine e i santi Orsola, Enrico imperatore, Vigilio, martiri anauniesi, Giacomo maggiore, Elisabetta di Ungheria*, olio su tela, 204×150,5, XVI secolo (1583), Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Duomo).

Riunite solo recentemente le due parti in cui era stata scomposta, la tela ornava in origine lo scomparso altare dedicato ai ss. martiri anauniesi nel Duomo, presso l'attuale cappella del Crocifisso; a tale scopo era stata commissionata al Naurizio il quale volle ricordare la data di esecuzione e il proprio nome, «1583 P.N.F.», su una delle pietre poste in primo piano.

Al dipinto manca tuttora una fascia inferiore, ove comparivano

come simboli di martirio due palme intrecciate e una corona, sostituite già nel 1857 da una veduta della città di Trento fatta da Elisa Modell.

Ciascuno dei tre santi anauniesi ha dei calzari ai piedi e veste l'alba, l'amitto, la dalmatica diaconale aperta ai fianchi con bordura ricamata e fiocchi terminanti con nappe sulla schiena, e il manipolo. Il libro e la palma sono gli attributi che tutti e tre tengono in mano. Essi si distinguono tra loro solamente negli atteggiamenti e nei volti: un s. Sisinio di aspetto maturo in posizione arretrata, il giovane lettore Martirio concentrato sul proprio libro aperto, il vivace e imberbe Alessandro.

Bibl.: N. TONEATTI, *Saggio d'illustrazione del Duomo di Trento*, Trento 1872, pp. 73-74; C. PACHER, *La chiesa di San Mauro di Piné. Gli altari minori*, in «Studi Trentini», XXXIX (1960), pp. 33-47: 44; S. WEBER, *Artisti trentini e artisti che operarono nel Trentino*, Trento 1977, pp. 253-254; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, p. 230.

8) IGNOTO, *S. Sisinio*, bassorilievo ligneo policromo, h 39, XVI secolo, Trento, Museo Diocesano Tridentino.

La piccola opera, in *pendant* con un bassorilievo di s. Vigilio, faceva probabilmente parte di un complesso figurativo di ampio respiro come un altare ligneo.

Raffigura un s. Sisinio dal volto rugoso, barba riccioluta e capelli a ciuffi, con qualche analogia con i quattro rilievi di Sanzeno (cf. scheda 33). Veste la consueta dalmatica con bordura, indossata sopra l'alba, e sorregge all'altezza del petto un calice di forma molto semplice.

Senza bibliografia specifica.

SECOLO XVII

9) IGNOTO, *Madonna col Bambino e i santi Vigilio, martiri anauniesi, Ambrogio (?) e Massenza*, olio su tela, 229×125, XVII secolo (1611), Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, navata destra, altare di s. Vigilio.

La pala fu eseguita per l'altare di s. Vigilio che lo scultore Giovanni Biasol e Fortunato da Brez avevano costruito e ornato

nel 1605 (rinnovato nel 1742 da Alessandro Prati di Cles).

Il suo stato di deperimento non lascia distinguere con sufficiente chiarezza i tre santi martiri, ad eccezione dei loro volti. L'unico elemento di identificazione è il libro tenuto aperto dal personaggio centrale, probabilmente il lettore Martirio.

Bibl.: S. WEBER, *Le chiese della Val di Non nella storia e nell'arte*, Trento 1938, v. II, p. 43; G. PANIZZA, *I santi martiri anauniesi*, Trento, 1959, p. 195; ID., *Il Santuario dei SS. Martiri Anauniesi Sisinio, Martirio e Alessandro a Sanzeno*, Trento 1966, p. 26 (secondo lo studioso la tela «rappresenta s. Vigilio, vescovo e martire, s. Antonio da Padova, s. Caterina da Siena, s. Tomaso D'Aquino e s. Gregorio Magno.»)

10) IGNOTO, *S. Sisinio*, affresco, 132×70, XVII secolo (1612), Santuario di s. Romedio (TN), Cappella di s. Nicolò (già di S. Vigilio), decorazione parietale.

L'affresco fa parte della decorazione dell'intera cappella costituita da scene della vita di s. Romedio, dalle figure stanti di s. Vigilio e s. Antonio ab., e dalla ss. Trinità. Venne compiuta da un ignoto artista nel 1612, insieme agli affreschi della chiesa maggiore del santuario, ma dovette essere ritoccata in due riprese: nel 1671 e nel 1706 ad opera del pittore Vittorio Emer da Dermulo.

L'identificazione di s. Sisinio è facilitata dal *titulus* apposto nella fascia inferiore della raffigurazione. Il suo volto è ormai sbiadito, sebbene si intuisca la presenza della barba, e la mano sinistra regge un grande calice. Le vesti liturgiche indossate dal santo sono l'alba, l'amitto e la dalmatica aperta sui fianchi.

Bibl.: M. MARIANI, *Trento con il Sacro Concilio*, Trento 1673, p. 565; M. MORIZZO, *La pieve di Sanzeno*, Trento p. 7; A. CASAGRANDE, *Vita di S. Romedio e il suo santuario nell'Anaunia*, Bolzano 1920, p. 441; S. WEBER, *Le chiese della Val di Non nella storia e nell'arte*, Trento 1937, v. II, pp. 69-70; N. RASMO, *Affreschi del Trentino e dell'Alto Adige*, Trento 1971; F. ZAMBONI, *Il Santuario di San Romedio in Val di Non*, Bolzano 1979, p. 40.

11) MARTINO TEOFILO POLACCO (1570 - Bressanone 1639), *Incoronazione della Vergine e i santi Vigilio, martiri anauniesi, Romedio, Giovannino, Simonino, Elisabetta, Massenza*, olio su tela, 339×212,5, XVII secolo (1614), Spormaggiore (TN), Chiesa di s. Vigilio, altare maggiore. Fig. 2

La pala, di cui si conosce la data di esecuzione grazie alla scritta

posta presso i piedi di s. Simonino «1614 MARTINO TEOFILO F.», ricorda la doppia intitolazione della chiesa a Santa Maria Assunta e San Vigilio.

I tre martiri, disposti in secondo piano dietro s. Vigilio e s. Romedio, hanno un aspetto giovanile e sono privi di barba. Li differenziano solo i diversi attributi, cui l'artista ha posto molta attenzione: un bastone e le chiavi per l'ostiaro Alessandro, la scure con la quale venne ferito per il diacono Sisinio, il libro e un'asta conficcata nel petto per il lettore Martirio. I loro abiti hanno una foggia poco chiara: forse una dalmatica nel caso di San Sisinio e una cotta per s. Martirio.

Bibl.: S. WEBER, *Le chiese della Val di Non nella storia e nell'arte*, Trento 1937, v. II, p. 209; G. FIOCCO, *Martino Teofilo un maestro italo-polacco*, in «Emporium», LV (1949), pp. 61-69; 67; S. SZYMANSKI, *Martino Teofilo Polacco*, Trento 1965; P. DAL POGGETTO, *La decorazione pittorica della chiesa dell'Inviolata a Riva del Garda e Martino Teofilo Polacco*, in «Antichità Viva», XI (1972), pp. 8-20; S. WEBER, *Artisti trentini ed artisti che operano nel Trentino*, Trento 1977 (II ed.), pp. 281-283; P. MICHELI, *Sulle sponde dello Sporeggio*, Trento 1977, pp. 375-379.

12) IGNOTO, *Madonna dello scapolare e i ss. martiri anauniesi e Romedio*, affresco, 181×125, XVII secolo (1694), Sanzeno (TN), tabernacolo della vecchia strada.

Al di sotto della Madonna col bambino circondati da nubi, i quattro santi più popolari a Sanzeno sono disposti in atteggiamento di devozione. L'aspetto dei martiri d'Anaunia non varia in modo rilevante: il loro volto è giovanile e privo di barba, mentre il vestiario è costituito da alba, amitto e dalmatica. La palma del martirio è l'attributo comune a tutti e tre.

Senza bibliografia specifica.

13) GIOVANNI ANTONIO ZANONI (Massone, presso Arco, XVII secolo), *Annunciazione e i santi Vigilio, martiri anauniesi e Carlo Borromeo*, olio su tela, 330×185, prima metà XVII secolo, Dro (TN), Chiesa dell'Immacolata, sagrestia (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi). Fig. 3.

La pala, che ornava l'altare maggiore della vecchia chiesa intitolata ai ss. Martiri anauniesi, fu trasferita in quella nuova nel

1953. Nella parte superiore è raffigurata la scena dell'Annunciazione all'interno di uno spazio architettonico simile a una chiesa; più sotto il serrato gruppo dei santi, ritratti sia in piedi che in ginocchio.

I tre martiri anauniesi sono effigiati nella zona sinistra, con s. Sisinio in primo piano, riconoscibile dalla veste diaconale, indossata sopra l'alba e l'amitto, e dalla palma che tiene con la mano sinistra. Il suo viso è rivolto verso i riguardanti, mentre i suoi due compagni, dietro di lui, sembrano impegnati in una conversazione. Il loro aspetto è di uomini maturi, e contrasta con efficacia con il volto imberbe e giovanile di s. Sisinio. Diverse sono anche le vesti, prive della foggia clericale, mentre compare per ambedue la palma del martirio.

Bibl.: F. SANTONI, *Dell'origine varia spezie e forma dell'antico governo delle chiese ... Della collegiata d'Arco*, Trento 1783, v. II, pp. 48-49 (sulla chiesa); F. AMBROSI, *Scrittori ed artisti trentini*, Trento 1894, p. 65; G. CHINI, *Memorie del paese di Massone presso Arco*, Arco 1899, p. 35; *Catalogo illustrato della Mostra di Arte Sacra*, Trento 1905, p. 11 sch. 21; THIEME - BECKER, v. XXXVI (1947), p. 410 (N. Rasmo); S. WEBER, *Artisti trentini e artisti che operarono nel Trentino*, Trento 1977, p. 382.

14) IGNOTO, *S. Sisinio*, statuetta lignea policroma, h 105,5, XVII secolo, Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, sagrestia (già Chiesa di s. Maria di Sanzeno).

La statuetta, in coppia con una simile di s. Romedio, è stata trafugata nell'aprile del 1984. Essa raffigura il santo martire più anziano dei tre, con il volto ornato di folta barba ed ampia stempiatura. Alba, amitto e dalmatica bordata e aperta sui fianchi, ne costituiscono l'abbigliamento liturgico, mentre il calice stretto con la mano sinistra definisce ulteriormente il suo ufficio diaconale.

Senza bibliografia specifica.

15) IGNOTO, *S. Sisinio*, statuetta lignea policroma, h 60,3, XVII secolo, Sanzeno (TN), Casa dei ss. Martiri anauniesi.

La piccola opera, che ricalca sostanzialmente il modello iconografico già visto nella scheda precedente — ivi compresa la presenza del calice oggi perduto —, mostra invece una maggiore accuratezza nella resa della dalmatica, decorata interamente con

un'operazione di punzonatura della superficie. Inoltre sul braccio sinistro, si distingue con chiarezza il manipolo, insegna liturgica concessa in origine all'ordine diaconale.

Senza bibliografia specifica.

16) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi*, paliotto d'altare in cuoio dipinto, 59,6×96,5, XVII secolo, Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, mensa (già Cappella delle Reliquie).

Il paliotto, con la sua decorazione dipinta su cuoio e l'incorniciatura lignea a fregi vegetali, potrebbe essere opera di un membro della famiglia Ramus, attiva per tutto il XVII secolo e oltre nell'arte dell'intaglio del legno.

Le figure dei tre santi martiri si stagliano sul fondo dorato di altrettante eleganti nicchie ad edicola. Ognuno di essi indossa l'alba, l'amitto e la dalmatica priva di maniche e aperta ai lati, e tiene in mano la palma del martirio. Il personaggio centrale ha inoltre un calice, attributo consueto di s. Sisinio.

Senza bibliografia specifica.

SECOLO XVIII

17) ELENA MARCHETTI ZAMBAITI (Trento 1673 - 1761), *Bombardamento della città di Trento, la ss. Trinità, l'Addolorata e i santi protettori*, olio su tela, 172,5×111,7, XVIII secolo (1703), Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Duomo, navata meridionale).

La tela venne eseguita a scopo votivo in occasione del bombardamento della città fatto nel settembre 1703 dalle truppe francesi agli ordini del generale Vendôme. Tale grave circostanza è ricordata dall'iscrizione posta nella zona inferiore destra del dipinto: «D.O.M. / DIVAE MATRI DOLOROSAE, S. VIGILIO COETERISQUE / SANCTIS HUIUS DIOECESEOS PATRONIS HANC / TABELLAM QUAM URBE ARMIS VEXATA

HOSTILIBUS / VOVERAT OB PATRIAE PROPRIAMQUE
SALUTEM IN SINCERAM / GRATI ANIMI TESSERAM
D.D.D. 1703. INFIMUS CLIENS N.N.». Una seconda iscrizione
si leggeva sulla cornice originale dell'opera, ora perduta: «DUM
PIA CONTRIBUIT CONFIDENS VOTA TRIDENTUM / NIL
TRIBUIT GALLIS IGNE GLOBISQUE VANIS».

Circa l'attribuzione della tela, ancora non del tutto certa, il Lorenzi, seguito dal Rasmo, avanza il nome di Bernardino, figlio di Elena Zambaiti, il quale si sarebbe firmato con l'espressione *infimus cliens N.N.* In questo caso, tuttavia, a meno che non si ipotizzi una datazione più tarda dell'opera, oltre l'anno indicato dall'iscrizione, rimane insoluto il problema dell'età di Bernardino, senz'altro molto giovane a quell'epoca. Inoltre, l'*infimus cliens N.N.* potrebbe riferirsi a un offerente desideroso di conservare l'anonimato. La scena rappresentata dall'artista comprende in basso un'ampia veduta della città verso Nord, e in alto l'opera di intercessione dell'Addolorata e di un'intera schiera di santi genuflessi. Tra i santi Romedio, Claudiano, Magoriano, Massenza, Pietro e Paolo a sinistra, Simonino al centro, e i martiri anauniesi, Ermagora e Fortunato a destra, hanno particolare rilievo s. Vigilio e Adelpreto: ad essi, proprio nella circostanza dell'assedio e del bombardamento francese, l'intera cittadinanza aveva fatto voto di erigere un nuovo altare in Duomo, proposito che verrà attuato qualche decennio più tardi con la distruzione dell'antica cripta.

I tre martiri anauniesi sono riconoscibili dalla dalmatica con alba e amitto che indossano, e dalle palme adagate sulle nubi o portate sulla spalla. Il santo in primo piano sembrerebbe il più giovane Alessandro, mentre quello in posizione arretrata ha il volto barbuto di s. Sisinio.

Bibl.: N. TONEATTI, *Saggio d'illustrazione del Duomo di Trento*, Trento 1872, pp. 33-34; F. AMBROSI, *Scrittori ed artisti trentini*, Trento 1894, p. 157; E. LORENZI, *Sopramonte*, Trento 1934, pp. 121-123; THIEME-BECKER, v. XXXVI (1947), p. 392 (N. Rasmo); N. RASMO, *S. Apollinare e le origini romane di Trento*, Trento 1966, pp. 97-98 n. 41; S. WEBER, *Artisti trentini e artisti che operarono nel Trentino*, Trento 1977 pp. 380-381; R. BOCCHI-C. ORADINI, *Le città nella storia d'Italia. Trento*, Bari 1983, p. 145; G. MAZZI, *Genesi, diffusione e stasi di un'iconografia: le immagini di Trento nel XVI e nel XVII secolo*, in *Catalogo Mostra, Immagine e struttura della città. Materiali per la storia urbana di Trento*, a cura di R. Bocchi e C. Oradini, Bari 1983, p. 37 sch. 37.

18) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi*, olio su tavola, 52,5×148,5, XVIII secolo (1761), Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, cantoria dell'organo.

In occasione dei lavori di restauro e abbellimento della chiesa intrapresi nella seconda metà del Settecento, venne costruita la cantoria dell'organo sopra la porta d'ingresso principale, a spese del parroco e delle famiglie più abbienti del paese.

La decorazione pittorica fu invece eseguita nel 1761 a carico del canonico della Cattedrale di Vienna Giuseppe Gioacchino de Concini, ricordato nell'iscrizione posta nella zona centrale della cantoria: «HOC OPUS NOBILIUM FAMILIARUM ARCHIPRESBYTERII ET / ALIORUM BENEFACTORUM HUIUS LOCI SUMPTIBUS ERRECTUM / FUIT ANNO DOMINI M.D.C.C.L.VI. / DEPICTUM VERO EXPENSIS ILL.MI ET R.MI D.NI JOS.I IOACHIMI DE CONCINI CAN.CI VIENNAE A.C. M.D.C.C.L.XI.». La storietta con i ss. martiri anauniesi è racchiusa da un'inquadratura di finto marmo, alla sinistra del riguardante. Genuflessi in atteggiamento devoto, i tre santi sono raffigurati tra la piccola chiesa che avevano costruito per l'opera di evangelizzazione e il simulacro abbattuto di Saturno; i loro volti sono giovanili, senza barba, e solamente la veste diaconale fa distinguere s. Sisinio dagli altri due. S. Martirio e s. Alessandro portano invece un abito talare scuro.

Bibl.: M. MORIZZO, *La pieve di Sanzeno*, Trento 1903, p. 88; S. WEBER, *Le chiese della Val di Non nella storia e nell'arte*, Trento 1937, v. II, pp. 44-46; G. PANIZZA, *I santi martiri anauniesi*, Trento 1959, p. 184; T. CHINI - L. CELEGHIN, *Innocenzo Cavazzani e l'organo del Santuario dei SS. Martiri anauniesi a Sanzeno*, Trento 1972, pp. 15-16.

19) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi*, affresco, 100×60, XVIII secolo (1770 c.), Santuario di s. Romedio (TN), arco d'ingresso.

L'arco fu eretto nel 1770 in corrispondenza delle cappelle di s. Giorgio e dell'Addolorata, con forme ispirate a complessi serliani. La decorazione è costituita da uno stemma al centro e due riquadri: a destra sono effigiati i santi martiri, a sinistra s. Romedio e i suoi compagni, individuati con precisione dai *tituli*. Malgrado i danni

dovuti agli agenti atmosferici, si possono distinguere bene le figure dei tre santi, vestiti con un abito talare nero che copre fino a metà polpaccio le gambe coperte da calze. Il colletto chiaro dà risalto ai volti poco caratterizzati, eccetto per la corta barba del personaggio centrale, probabilmente s. Sisinio. Ognuno di essi tiene un lungo bastone, quale ricordo del martirio subito.

Bibl.: F. ZAMBONI, *Il Santuario di San Romedio in Val di Non*, Bolzano 1979, p. 41.

20) GIOVAN BATTISTA LAMPI (Romeno 1751 - Vienna 1830), *Madonna del Buonconsiglio e i ss. martiri anauniesi*, olio su tela, 210×120, 1775, Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, altare maggiore.

Nel 1771 venne costruito il nuovo altare maggiore in marmo della chiesa, compiuto a spese dei nobili Gentili per sostituire quello vecchio in legno. Poco dopo, con il contributo della stessa famiglia, fu eseguita dal Lampi la pala destinata a ornare l'altare: portata a termine nel 1775, come si legge nell'iscrizione posta in basso «IOANES BAPTA LAMP INVENIT ET PINXIT 1775», comprende, oltre la gloria dei tre santi titolari, l'immagine della Madonna del Buonconsiglio, venerata a Genazzano, in Lazio. Non a caso nel 1772 la nuova e fiorente confraternita della Madonna del Buonconsiglio, costituitasi presso la parrocchiale, era stata riconosciuta ufficialmente da papa Clemente XIV.

I santi martiri sono ritratti con grande cura. S. Sisinio, seduto in posizione più elevata, è vestito con alba merlettata, amitto e dalmatica ornata sul petto con lo stemma dei Gentili. Rivolto verso s. Alessandro, egli tiene in mano un libro chiuso e la palma, mentre con la destra sorregge un calice di semplici forme. Accanto a lui, con le mani giunte al petto, è inginocchiato s. Alessandro, vestito con un abito talare e cotta merlettata: il suo ufficio di ostiario è ricordato dalle chiavi poste vicino. Lo stesso abbigliamento è riservato a s. Martirio, seduto assorto, con la palma e un libro rilegato in mano. Al di sopra del piccolo gruppo si librano piccoli angeli e cherubini che recano in alto le corone del martirio.

Bibl.: *L'Anaunia Sacra. In occasione del XV Centenario dei SS. Martiri Anauniesi*, Trento 1896, pp. 51-54; M. MORIZZO, *La pieve di Sanzeno*, Trento 1903, pp. 52-53; L. SETTE, *Note sull'arte di Giov. Batt. Lampi*, in

«Studi Trentini», VI (1925), pp. 193-203: 196; L. ROSATI, *Notizie storiche intorno ai pittori Lampi*, Trento 1925, pp. 43-44; S. WEBER, *Le chiese della Val di Non nella storia e nell'arte*, Trento 1937, v. II, p. 43; N. RASMO, *Giambattista Lampi pittore*, Trento 1957, pp. 9, 25 e 48.

21) IGNOTO, *S. Sisinio*, olio su tela, s. m.; *ss. Martirio e Alessandro*, statue lignee policrome, s.m., XVIII secolo, Lasa (BZ), Chiesa di s. Sisinio, altare maggiore.

La tela piuttosto danneggiata e le due statue ai lati costituiscono la decorazione dell'altare maggiore, insieme ad un dipinto ovale della ss. Trinità posto nel fastigio.

Nella pala si riconosce la figura in piedi di s. Sisinio con la palma in mano e un angioletto che sorregge sopra la testa la corona del martirio. Il volto è ornato da una folta barba scura, mentre la fronte appare stempiata; il santo veste una dalmatica sopra una tunica più scura.

A fianco della tela, le due statue a tutto tondo raffigurano i due fratelli Martirio ed Alessandro. Non vi sono molte differenze tra l'una e l'altra, a parte le movenze: ambedue hanno fattezze giovanili, con lunga capigliatura, indossano la cotta sopra l'abito talare e tengono in mano un libro chiuso e la palma.

Bibl.: K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil des Bistums Trient*, Bozen 1910, v. V, pp. 73 e 77; L. STEINBERGER, *Kirchenpatrozinien Tirols*, in «Tiroler Heimat», III (1930), pp. 5-19:7; J. WEINGARTNER, *Die Kunstdenkmäler Südtirols*, Innsbruck-Wien-München 1961, v. II, pp. 153-154.

22) IGNOTO, *Madonna col Bambino e i ss. martiri anauniesi*, affresco 100×195, XVIII secolo, Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, lunetta del portale principale.

L'affresco di fattura settecentesca orna la lunetta del portale costruito nel 1542 da Giacomo Mookadoha utilizzando elementi di riporto.

I santi, colti in atteggiamento devoto verso la Vergine, sono ritratti a tre quarti. S. Alessandro con la palma al centro, e s. Martirio con libro e palma a destra, vestono ambedue l'abito talare scuro con colletto bianco. S. Sisinio invece indossa l'alba, l'amitto,

una semplice dalmatica e il manipolo sul braccio. Un calice e la consueta palma sono i suoi attributi.

Bibl.: G. PANIZZA, *Il Santuario dei SS. Martiri Anauniesi Sisinio, Martirio e Alessandro a Sanzeno*, Trento 1963, p. 12; A. GORFER, *Le valli del Trentino. Trentino Occidentale*, Calliano 1975, p. 740.

23) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi*, carta acquerellata e stoffa, 30×21, 5, XVIII secolo, Brez (TN), Casa Borzaga, Cappella di s. Giovanni Battista.

Il quadretto con i tre santi fa parte di una serie di sei dipinti con le immagini dei santi Vigilio, Romedio e compagni, Cassiano, Simone, Andrea.

I santi martiri dell'Anaunia, individuati dall'iscrizione inferiore «SS. SISINIUS MARTIRIUS ET ALEXANDER MART. ANAUN. OBIVE. 29 MAII 397», sono ritratti in posizione frontale, con viso barbuto, ed alba, amitto e dalmatica come abbigliamento liturgico. Due di essi, probabilmente Sisinio e Martirio, portano la scure, mentre Alessandro ha solo la palma del martirio. Particolare insolito, è la mano del santo di sinistra martoriata da piccoli oggetti acuminati spinti sotto le unghie, secondo quanto prescriveva un metodo di tortura diffuso nei secoli scorsi.

Senza bibliografia specifica.

24) IGNOTO, *Madonna del Buonconsiglio e i ss. martiri anauniesi, Romedio e Vigilio*, stampa incollata su carta, 17,5×13,2 (carta 36×25), XVIII secolo, Trento, Archivio del Capitolo della Cattedrale.

La stampa fa parte di una serie di immagini di santi, in origine conservate nella sagrestia del Duomo, che fino a pochi decenni orsono venivano esposte nell'edicola esterna dell'abside, in occasione delle ricorrenze festive. A tale scopo, probabilmente, la stampa venne incollata in periodo posteriore a un foglio più grande, corredata di cartellini che agevolassero l'identificazione dei personaggi ritratti, e completata di due brevi invocazioni ad uso dei devoti: sopra «O MARIA DATEMI IL VOSTRO CUORE PER

AMARE GESÙ E VOI GESÙ DATEMI IL VOSTRO PER AMAR MARIA. GESÙ MIO MISERICORDIA.», sotto «LA MADONNA DEL BUONCONSIGLIO I SANTI SISINIO, MARTIRIO, ED ALESSANDRO, S. VIGILIO, E S. ROMEDIO PROTETTORI DELLA CITTÀ E DIOCESI DI TRENTO (...) DI MARIA, SIATE VOI LA MIA SALUTE, SIA DOVUNQUE AMATO IL SACRO CUORE DI GESÙ. GESÙ MIO MISERICORDIA».

Riguardo l'epoca di esecuzione della stampa, l'effigie della Madonna del Buonconsiglio fa pensare agli ultimi decenni del XVIII secolo: infatti una confraternita di Sanzeno che si appella a tale titolo mariano ottiene il riconoscimento pontificio nel 1772 (vedi scheda 20), benché la devozione a questa immagine fosse già diffusa in questi luoghi (vedi scheda 30). L'immagine si articola in una zona superiore con un quadro sorretto da due angeli e cherubini raffigurante la Madonna del Buonconsiglio con l'iscrizione «Maria von guten Rath», e in una zona inferiore, dove sono ritratti in vari atteggiamenti i popolari santi trentini. Ai loro piedi corre la scritta «S.S. SISINIUS, MARTIRIUS, ALEXANDER, M.M. VIGILIUS, ATQUE ROMEDIUS / CONF. SPECIALES VALIUM ANANIAE, ET SOLIS PATRONI ORATE PRO NOBIS.»

Dei tre santi anauniesi, il più anziano Sisinio è raffigurato a sinistra, vestito di dalmatica con fiocchi sul petto, e alba merlettata. Il suo viso barbuto, il calice con patena che regge con la mano destra e la palma aiutano a distinguerlo dai suoi due compagni posti di fronte. Visibilmente più giovani, e imberbi, essi portano un semplice abito talare scuro con colletto bianco: il primo ha le mani giunte in preghiera, il secondo le incrocia sul petto tenendo una palma. Non è possibile perciò determinare con sicurezza quale sia s. Martirio e quale s. Alessandro.

Senza bibliografia specifica.

Produzione votiva

SECOLO XVII

25) IGNOTO, *I ss. martiri anauniesi e tre offerenti*, ex voto, olio su tavola, 19,4×25,8, XVII secolo, Sanzeno (TN), Casa dei ss. Martiri (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi).

In questa tavoletta votiva, priva di ogni caratterizzazione spaziale, i santi anauniesi compaiono quali unici mediatori della grazia. Ritratti in posizione frontale su una cortina di nubi, rapide tracce di pennello ne rendono i volti giovani, imberbi, con capigliatura folta, le vesti stilizzate (una dalmatica per s. Sisinio e l'abito talare per i suoi compagni) e le palme del loro martirio. Contrasta con il loro atteggiamento ieratico l'accento devoto che traspare dalla figura della madre con i due figli, genuflessi in preghiera nella parte sinistra del dipinto. Accanto, la scritta «EX VOTO LIB.».

Senza bibliografia specifica.

26) IGNOTO, *Madonna del Rosario, i santi martiri anauniesi, Romedio, Valentino, Antonio da Padova e offerente*, ex voto, olio su tavola, 28,5×29,6, XVII secolo (1691), Trento, Museo Diocesano Tridentino, Deposito (già Chiesa di s. Martino di Vervò).

La domanda di grazia del giovane uomo inginocchiato nella zona destra della tavola rispetta una precisa scala gerarchica. La visione sovranaturale delimitata dalle dense nuvole mostra nel suo punto più elevato la Vergine col Bambino, speciale patrona dell'offerente che ha voluto farsi effigiare con un rosario in mano, per poi comprendere più sotto i santi dell'Anaunia, s. Valentino e s. Antonio.

I tre martiri sono raffigurati a sinistra senza che nulla aiuti a distinguerli tra loro, a parte la differente gesticolazione. Il loro volto è giovane, quasi infantile, con capelli riccioluti; l'abbigliamento consiste nell'alba, amitto e dalmatica aperta ai lati, e l'unico

attributo è quello generalissimo della palma del martirio. In basso la scritta «EX VOTO LIBERATO. 1691».

Bibl.: G. GRASSI, *Miracoli dipinti. Saggio sulla pittura votiva trentina*, Trento 1967, pp. 100-101; Catalogo Mostra, *Ex voto. Tavolette votive nel Trentino*, a cura di G. Belli, Trento 1981, p. 217 sch. 273.

SECOLO XVIII

27) IGNOTO, *Caduta da un albero e i ss. martiri anauniesi*, ex voto, olio su tavola 31,5×42, secolo XVIII (1711), Sanzeno (TN), Casa dei ss. Martiri (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi).

La tavoletta raffigura il drammatico incidente dal quale l'offerente ebbe salva la vita grazie all'intercessione dei santi martiri. Nella parte destra si vede un giovane uomo cadere da un albero, invocando a braccia levate l'aiuto divino. Una fitta coltre di nubi sulla sinistra del dipinto separa questa scena di grande immediatezza dallo spazio riservato ai tre santi anauniesi. Seduti sulle nuvole, essi indossano alba, amitto e dalmatica ma nessun altro spunto iconografico li caratterizza, eccetto la giovane età che dimostrano.

Ai piedi dell'albero si legge «EX VOTO 1711».

Senza bibliografia specifica.

28) IGNOTO, *Maria Regina, i santi Romedio, martiri anauniesi e offerente*, ex voto, olio su tavola, 28×33, XVIII secolo (1722), Santuario di s. Romedio (TN).

Nella parte superiore della tavoletta, poco leggibile a causa del precario stato di conservazione, sono raffigurati la Vergine e i santi intercessori cui si rivolge in particolare la devozione anaune. A destra, i tre martiri sono riconoscibili dall'abbigliamento liturgico con alba, amitto e dalmatica, nonché dalle palme che tengono in mano. Quello più vicino alla Vergine è indubbiamente s. Sisinio, il cui aspetto maturo e il viso barbato lo distinguono dai suoi compagni più giovani alle sue spalle. In basso, diviso dalla solita massa di nubi, è ritratto l'offerente genuflesso con le mani giunte, il cui abito di foggia settecentesca denuncia una condizione sociale

agiata. Presso di lui, la scritta inclusa in una cornice ovale «EX VOTO 1722».

Senza bibliografia specifica.

29) IGNOTO, *Madonna col Bambino, i ss. martiri anauniesi e due offerenti*, ex voto, olio su tavola, 35,7×18,7, XVIII secolo (1763), Sanzeno (TN), Casa dei ss. Martiri (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi).

Una giovane coppia di sposi in ginocchio rivolge riconoscente il proprio ringraziamento ai santi e alla Vergine ritratti in alto tra le nubi. s. Sisinio è al centro con la dalmatica indossata sopra l'alba e l'amitto, la palma e il calice, simbolo del suo ufficio diaconale. Ai suoi lati s. Martirio e s. Alessandro, più giovani, vestono invece un abito talare scuro, fermato in vita da una cinta, e tengono una palma. In basso «EX VOTO 1763».

Senza bibliografia specifica.

30) IGNOTO, *Madonna del Buonconsiglio, i santi Giuseppe, Valentino, martiri anauniesi e offerente*, ex voto, olio su tavola, 38,5 × 17,8, XVIII secolo (1766), Sanzeno (TN), Casa dei ss. Martiri (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi). Fig. 4.

Nella zona inferiore della tavoletta una donna dall'aspetto fiorentino ringrazia genuflessa in preghiera l'intervento dei santi raffigurati sopra le nubi. Nel registro più alto, la Madonna del Buonconsiglio, secondo l'immagine venerata a Genazzano (vedi schede 20 e 24), è affiancata da s. Giuseppe e s. Valentino, il cui santuario ad Ala era molto frequentato in quell'epoca. Sotto di essi, in qualità di veri intercessori di grazia, sono ritratti i tre santi anauniesi, il cui sacrificio estremo è ricordato dalle palme che recano in mano. Al centro s. Sisinio, con un volto giovane come quello dei suoi compagni, veste l'alba al di sotto della dalmatica bordata e aperta ai lati. S. Martirio e s. Alessandro hanno invece un semplice abito talare scuro con colletto in piedi e cintura ai fianchi.

Senza bibliografia specifica.

SECOLO XIV

31) IGNOTO, *Scene della vita di s. Vigilio: Esorcismo e Raccolta dei resti dei martiri*, affreschi, s.m., seconda metà XIV secolo, Bolzano, Chiesa di s. Vigilio al Virgolo, parete sinistra.

L'importante ciclo, affrescato probabilmente da un artista tedesco, è costituito da sette episodi della vita di s. Vigilio: consacrazione alla cattedra vescovile, esorcismo, recupero delle ossa dei martiri anauniesi (fig. 5), comunione in Val Rendena, martirio, traslazione a Trento, sepoltura.

Nel programma iconografico incentrato sulla celebrazione della *pietas* del vescovo, anche i santi anauniesi giocano ruolo importante.

Nella scena dell'esorcismo, essi assistono con un moto di stupore alle guarigioni miracolose dell'indemoniato e di alcuni infermi, operate da s. Vigilio nella Cattedrale alla presenza di una folla di fedeli.

Si riconoscono, alle spalle del vescovo, dalla tonsura clericale, dai giovani volti e dalla dalmatica di uno di loro. Qui sono ancora agli inizi dell'apostolato che li porterà in Anaunia. Nell'episodio seguente, s. Vigilio è accorso sul luogo del martirio dei suoi chierici e ne raccoglie i resti carbonizzati. Sullo sfondo si intravede un paesaggio montano con castelli.

Bibl.: H. SEMPER, *Über die Wandgemälde der St. Vigiliuskappelle des Schlosses Weineck bei Bozen*, in «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», III F., XLVIII Heft (1904), pp. 205-282: 215 e 222; J. WEINGARTNER, *Die Kunstdenkmäler Bolzanos*, Wien-Augsburg 1926, v. III, pp. 136-137; A. MORASSI, *Storia della pittura nella Venezia tridentina dalle origini alla fine del Quattrocento*, Roma 1934, pp. 199-200; N. RASMO, *Il pittore delle storie di S. Vigilio nella chiesa del Virgolo presso Bolzano*, in *Alto Adige*, Bergamo 1942, v. II, pp. 46-47; L. SERVOLINI, *La pittura gotica romagnola*, Forlì 1944, p. 104; J. WEINGARTNER, *Gotische Wandmalerei in Südtirol*, Wien 1948, pp. 22, 27, 29, 47 e 71; N. RASMO, *Affreschi del Trentino e dell'Alto Adige*, Trento 1971, pp. 145-148 e 264; ID., *Pitture murali in Alto Adige*, Bolzano 1973, pp. 35-37; ID., *Storia dell'arte nell'Alto Adige*, Bolzano 1980, p. 78.

32) IGNOTO, *Scene della vita di s. Vigilio: Visione del martirio dei santi anauniesi*, ricamo, 40 × 35, XIV secolo (1390 ca.), Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Duomo).

Il ricamo con la *passio* dei martiri anauniesi costituiva in origine, insieme ad altri cinque pezzi dei quali uno trafugato recentemente, l'ornato di una dalmatica talare e del cappuccio di un piviale in dotazione alla Cattedrale di Trento. L'epoca della loro confezione, risalente agli ultimi anni del Trecento, è desunta dalla presenza di Giorgio di Lichtenstein, divenuto vescovo di Trento nel 1390, che ha voluto farsi ritrarre con il proprio stemma sotto l'effigie di s. Vigilio nel ricamo a forma di croce. Circa l'autore dei cartoni utilizzati per il lavoro, il Rasmo fa il nome del maestro Venceslao, pittore della corte vescovile, cui è attribuito il ciclo dei mesi di Torre Aquila. Il parato da messa su cui i ricami erano applicati, era senza dubbio riservato alle occasioni solenni: lo dimostrano l'accuratezza dell'esecuzione con fili di seta e oro, la scelta del soggetto iconografico — la vita del vescovo patrono della città e della diocesi —, il fatto stesso che i ricami si siano conservati nel corso dei secoli, malgrado la perdita delle vesti liturgiche sulle quali erano cuciti.

Le scene, soggette ancora ad un principio paratattico, parlano delle gesta più note di s. Vigilio: dalla vicenda dei tre Cappadoci da lui inviati in Anaunia (fig. 6), al martirio del santo in Val Rendena, al trasporto delle sue spoglie a Trento con la sepoltura e la canonizzazione, e al miracolo *post mortem* della battaglia di Fiesole, vinta dall'imperatore Onorio grazie alla sua intercessione.

Anche il ricamo relativo ai tre santi anauniesi presenta una sequenza di fatti, frutto della sintesi tra quanto s. Vigilio scrive del martirio nella lettera a s. Giovanni Crisostomo e quanto riferisce in modo più essenziale un brano della *Passio* del santo vescovo. In ambedue i racconti si accenna alla visione di s. Vigilio, che ebbe facoltà di assistere in spirito al supremo sacrificio dei suoi discepoli. Senza dubbio nella scelta degli episodi da raffigurare ha influito il desiderio di ricordare il particolare favore divino accordatogli in quella occasione. E così, sviluppando la narrazione da sinistra a destra, il ricamo illustra le preghiere dei pagani attorno al simulacro di Saturno eretto su un'alta colonna tra le sobrie annotazioni di paesaggio alpestre. I tre Cappadoci assistono al rito in disparte, vestiti di lunghe tuniche molto diverse dagli abiti cinti alla vita dei loro prossimi persecutori. Una profonda gola separa

questa dalla scena seguente, dove, a martirio avvenuto, i pagani osservano bruciare i corpi dei tre compagni sul rogo. Sopra il gruppetto, due angeli portano in cielo le anime dei martiri, simboleggiate dalle tre figurette nude con l'aureola.

Bibl.: N. TONEATTI, *Saggio d'illustrazione del Duomo di Trento*, Trento 1872, pp. 55-56; L. CAMPI, *Arredi sacri di ricamo della cattedrale di Trento*, in *Scritti di storia e d'arte. Per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire*, Trento 1905, pp. 384-390; V. CASAGRANDE, *Catalogo del Museo Diocesano di Trento*, Trento 1908, pp. 13-17; A. MORASSI, *Storia della pittura nell'area Venezia tridentina. Dalle origini alla fine del Quattrocento*, Roma 1934, pp. 353-356; B. PASSAMANI-C. PACHER, *Trento*, Trento 1977, p. 76; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, p. 152.

SECOLO XV

33) IGNOTO, *Scene del martirio dei santi anauniesi: Predicazione di s. Sisinio, Martirio del santo* (Fig. 7), *S. Sisinio e s. martirio trascinati al rogo, Rogo*, bassorilievi di legno policromo e dorato, 115 × 108, 115 × 100, 115 × 102, 115 × 102, XV secolo (databile 1520-1530), Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi di Sanzeno).

I quattro rilievi lignei costituivano in origine gli sportelli dell'altar maggiore della chiesa di Sanzeno, eseguiti in occasione del rinnovamento della basilica voluto dai vescovi di Trento Giovanni Hinderbach, Udalrico di Frundsberg e Bernardo Clesio. In epoca posteriore, probabilmente con la costruzione del nuovo altare maggiore (vedi scheda 20), l'insieme dei rilievi venne scomposto, finendo incorniciati nella zona presbiteriale della chiesa e quindi nella cappella laterale dedicata ai martiri, per poi essere trasferiti al Museo trentino. La foggia delle vesti dei personaggi raffigurati indica una datazione oscillante tra il 1520 e il 1530, mentre i particolari stilistici impregnati di realismo nordico fanno pensare a un maestro della scuola sveva. Dal punto di vista iconografico, i quattro pannelli sviluppano il racconto degli ultimi momenti della vita dei tre santi, dalle prime manifestazioni di ostilità da parte della popolazione non convertita, fino all'estremo sacrificio. Mancando la consueta scena del rito in onore del dio pagano — tenuto forse conto della destinazione ad un altare —, il

dramma viene introdotto in tono sommesso, con la predicazione di Sisinio dal pulpito, ascoltato da un gruppetto di persone le cui espressioni minacciose preludono già al peggio. L'artista ha posto la massima attenzione nel caratterizzare i personaggi, sia nei volti che nell'abbigliamento. Da un lato i tre compagni, vestiti di alba e dalmatica, con capelli lunghi sulle spalle e i volti imberbi, eccetto il più anziano Sisinio, stempiato e con una folta barba. Dall'altro, cinque figure tra le quali si riconosce il *magister pagi* con cappello e bastone di comando, un uomo d'armi con corsaletto dalle maniche ampie e le brache delle calze attillate, un grosso contadino con le braccia incrociate sul petto. Dietro di essi si scorgono le teste di un soldato con elmo ad alette e di un uomo barbuto con un curioso cappello scuro.

Nel bassorilievo seguente, tutta la violenza che già si intuiva latente, scoppia all'improvviso: Sisinio cade a terra sotto i colpi di una scure e viene trafitto da un acuminato bastone, mentre lo sguardo dei pagani inferociti — gli stessi del pannello precedente — si incrocia con quello di Martirio e Alessandro. Nel terzo rilievo i corpi già privi di vita di Sisinio e Martirio vengono trascinati per i capelli alla presenza del giovane Alessandro. L'ostiaro compare anche nell'ultimo pannello, allorché davanti al rogo dei suoi compagni, è posto di fronte alla scelta di morire con essi o rinnegare la fede cristiana. A questo punto si conclude la narrazione dei rilievi, forse riservando a qualche perduta opera l'ultimo atto del martirio, quando anche Alessandro viene gettato sulla pira ardente dopo il rifiuto di aver salva la vita.

Bibl.: L. CAMPI, *Le sculture in legno nella parrocchiale di S. Zeno, in L'Anaunia sacra*, Trento 1896, pp. 284-287; M. MORIZZO, *La pieve di Sanzeno*, Trento 1903, p. 42; *Catalogo illustrato della Mostra di Arte sacra*, Trento 1905, p. 33 sch. 159; W. ARSLAN, *Il Museo dell'Alto Adige a Bolzano*, Roma 1943, p. 23; *Catalogo Mostra: Arte medioevale nell'Alto Adige*, a cura di N. RASMO, Bolzano 1949, p. 54 sch. 210; G. PANIZZA, *Il Santuario dei SS. Martiri Anauniesi Sisinio, Martirio e Alessandro a Sanzeno*, Trento 1966, pp. 62-68; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, p. 124.

SECOLO XVII

34) PIETRO MARIA BAGNATORI, (Orzinuovi/BS 1550 - post 1620), *Scene della vita dei ss. martiri anauniesi*, 6 oli su tela, s.m., XVI secolo (databili 1608), Trento, Palazzo Fugger-Galasso, Cappella dei ss. Martiri anauniesi, volta.

Nel sontuoso palazzo fatto erigere da Giorgio Fugger d'Augusta su progetto dell'architetto-pittore Pietro Maria Bagnatori tra il 1602 e il 1608, è inclusa la cappella barocca dedicata ai santi anauniesi.

La sua costruzione fu voluta dallo stesso Fugger per sostituire quella preesistente abbattuta durante i lavori e che la tradizione indicava come un antico luogo di culto fondato da s. Vigilio al ritorno del suo viaggio in Anaunia per raccogliere i resti dei martiri. In ricordo di questo venne conservata l'intitolazione della piccola chiesa e murata l'iscrizione seguente: «SS. SISINII, MARTYRII ET ALEXANDRI SACELLUM HOC EX VICINO IN HUNC LOCUM REPONI AEDIFICARIQUE IUSSIT GEORGEUS FUCARUS M.F. ANNO SALUTIS MDCVII».

L'accurato addobbo con stucchi, dorature e balaustre in bronzo e marmo, comprende nella volta un complesso di sei tele con la vita dei santi chierici inserite tra riquadri con putti e festoni vegetali. Una tela più grande al centro raffigura tre piccoli angeli recanti le corone e le palme del martirio.

L'autore dei dipinti è lo stesso architetto Bagnatori che firmò la pala dall'altare da tempo perduta («PETRUS MARIA BALNEATOR BRIX. ARCHITECTUS FECIT MDCVIII») e sostituita con il *Cristo nell'orto* di Domenico Udine dal cavaliere Zambelli, proprietario del palazzo nella prima metà dell'Ottocento.

Le sei tele, mai studiate in modo specifico fino ad ora, narrano della vita dei tre santi dal loro arrivo a Milano fino all'ultimo atto del martirio. Nella disposizione delle scene sembra essere seguito uno sviluppo antiorario, partendo dal secondo riquadro a sinistra dell'entrata per giungere a quello di fronte all'altare.

Con tale sequenza narrativa, il primo episodio raffigura il commiato dei futuri martiri dal vescovo di Milano Ambrogio, il quale impartisce loro la propria benedizione, prima di inviarli a Trento in aiuto a s. Vigilio. Gli abiti che indossano Sisinio e Alessandro sono semplici, con lunghe tuniche, mentre Martirio porta una corta veste al ginocchio con mantello fermato sulla spalla da una fibbia, forse in ricordo della sua antica professione di uomo

d'armi. L'abbigliamento non muta nelle altre scene del ciclo, così come i caratteri fisionomici: Sisinio e Martirio dall'aspetto maturo e con la barba, Alessandro dal viso giovane e fresco.

Nel secondo episodio, al termine del loro viaggio verso Trento, i tre compagni sono accolti festosamente dal vescovo Vigilio, il quale abbraccia Sisinio con trasporto. Nella terza tela, in corrispondenza con la porta d'ingresso della cappella, i tre chierici rivolgono parole di esortazione e di dottrina cristiana ad un folto gruppo di anauniesi. I loro atteggiamenti mostrano pensieri contrastanti: i pagani sono dubbiosi e continuano a reggere le minacciose picche, ma già uno di loro è genuflesso con le mani giunte verso gli stranieri portatori della parola divina. In primo piano, una donna seduta a terra con un bimbo — motivo di ispirazione classica — contribuisce a smorzare la tensione psicologica della scena.

Nel riquadro seguente, la tragedia si sta avvicinando: Sisinio, di fronte all'ara sacrificale e al simulacro di Saturno con la falce e il figlio che sta divorando, cerca di convincere i pagani a rinunciare ai loro riti. Ma i suoi sforzi si rivelano inutili. La tela vicina raffigura il suo corpo gettato sul rogo acceso presso la statua del dio. Di fianco, tre uomini colpiscono con lunghi bastoni il lettore Martirio, già caduto a terra (Fig. 8).

Nell'ultimo riquadro della serie, in corrispondenza con l'altare, è dipinta la tragica fine del giovane Alessandro: egli giace esanime ucciso da quattro pagani armati di bastone, mentre due autorevoli personaggi assistono allo spettacolo.

Forse la perduta pala dell'altare esprimente l'ultimo martirio di s. Sisinio, come scrive il Mariani nel 1673, raffigurava l'atto finale del sacrificio dei tre santi, allorché i loro corpi martoriati sono riuniti nell'unico grande rogo.

Bibl.: M. MARIANI, *Trento con il sacro Concilio*, Trento 1673, p. 167; G. ZANELLA, *S. Maria di Trento. Cenni storici*, Trento 1879, p. 75; C.G., *Una chiesetta in Trento dedicata ai tre SS. Martiri anauniesi*, in *L'Anaunia sacra*, Trento 1896, pp. 282-283; M. MORIZZO, *La pieve di Sanzeno*, Trento 1903, pp. 50-51; G. DE CARLI, *Palazzo Galasso*, in «Il Trentino», IX (1933), pp. 387-391; C. TUA, *Pietro Maria Bagnatore architetto del palazzo del diavolo a Trento*, in «Studi trentini» XVI (1935), pp. 212-216; S. WEBER, *Giorgio Fugger a Trento*, in «Strenna trentina», XXIII (1943), pp. 25-28; G. PANIZZA, *I santi martiri anauniesi*, Trento 1959, pp. 206-208; S. WEBER, *Artisti trentini ed artisti che operarono nel Trentino*, Trento 1977, p. 29; G.B. EMERT, *Fonti manoscritte per la storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1977 (ed. anast.), pp. 75 (Bartoli) e 124 (Chiusole); L. ANELLI, *Colloqui col Bagnatore*, in «Brixia Sacra», XIII (1978), pp. 1-18; A. PRANZELORES, *Storia Tradizioni Arte del Trentino*, Trento 1981, p. 244.

35) IGNOTO, *Martirio di s. Alessandro*, olio su tela, 176×128, XVII secolo, Sanzeno (TN), Chiesa di s. Alessandro, altare laterale sinistro.

La tela, di artista non eccelso, si presenta in precarie condizioni di conservazione, rendendo difficoltosa la lettura. Essa offre un compendio delle vicende culminanti nel martirio anaune, mettendo in particolare rilievo la sorte di Alessandro, titolare della chiesetta: il giovane ostiario dalla scura veste talare, viene percosso con bastoni da due pagani e, con gli occhi al cielo, apre le braccia in segno di rassegnazione. A destra sullo sfondo spicca la statua di Saturno con la falce e un figlioletto ai piedi, mentre a sinistra i pagani demoliscono la piccola chiesa edificata da Sisinio, per impossessarsi delle travi di legno destinate ad alimentare il rogo già preparato per i martiri.

Senza bibliografia specifica.

SECOLO XVIII

36) DOMENICO TALIANI (Rezzato / BS, XVIII sec.), *Scene del martirio dei santi anauniesi*, paliotto d'altare a commesso marmoreo, 52×119, XVIII secolo (1771), Sanzeno (TN), Chiesa dei ss. Martiri anauniesi, altare maggiore.

L'opera è da attribuirsi allo stesso scultore Taliani che nel 1771 costruì il nuovo altare maggiore della chiesa a spese dei fratelli Francesco, Antonio e Giovanni Michele della nobile famiglia de Gentili, i quali, poco dopo, commissionarono anche la tela del Lampi (vedi scheda 20).

Siamo all'epilogo del dramma: al centro un alto rogo sta bruciando i corpi senza vita di Sisinio, individuato dall'abito diaconale, e di Martirio, con la scura veste talare. A destra un gruppo di uomini raccoglie le travi che altri stanno togliendo dal tetto della chiesetta dei martiri; nella parte sinistra, dinnanzi alla statua di Saturno che divora il figlio e all'ara sacrificale, Alessandro rifiuta l'offerta di aver salva la vita a prezzo dell'abiura, mentre un pagano già lo trascina con una corda verso la pira ardente e altri due lo percuotono con una scure e un bastone. Dal cielo un angelo scende recando le palme del martirio.

Bibl.: G. PANIZZA, *Il Santuario dei SS. Martiri Anauniesi Sisinio Martirio e Alessandro a Sanzeno*, Trento 1966, p. 20; S. WEBER, *Artisti trentini ed artisti che operarono nel Trentino*, Trento 1977, p. 348; N. RASMO, *Storia dell'arte nel Trentino*, Trento 1982, p. 302.

37) MATTHÄUS GUNTHER (Unterpeissenburg 1705 - Haid 1788), *Figure allegoriche, scene della vita di s. Vigilio e martirio di s. Sisinio*, affresco, s.m., XVIII secolo (1782), Marebbe (BZ), Chiesa di s. Vigilio, cupola della navata.

Per decorare la chiesa ricostruita nel 1781, viene chiamato il pittore Matthäus Gunther, il quale assolve tale compito tra il 9 giugno e il 30 settembre 1782, dietro compenso di 400 fiorini e un premio di 24 talleri. Egli si firma nella cornice della cupola «MATTHAE GÜNDTER DIRECTOR ACADEMIAE AUGUSTAE PINXIT 1782»; la data è ripetuta in uno scudetto, tramite una cronogramma «DIVIS VigILIO aC XaVerIo DeDICata».

Nella cupola della navata, come scrive il Rasmo, «è rappresentata nel mezzo fra nubi la Sagesza divina corteggiata dalla Fede, dalla Speranza e dalla Carità; in basso, da una parte la Lapidazione di s. Vigilio, dall'altra il Trionfo del cristianesimo sull'idolatria ed, entro riquadri di architettura in prospettiva, due altre storie della vita di s. Vigilio. Nei pennacchi della cupola sono dipinte in monocromato quattro Virtù» (Rasmo, 1960, p. 42). A tale descrizione occorre fare una rettifica: in uno dei due riquadri aperti nell'architettura illusionistica è raffigurato il martirio di s. Sisinio, il santo che venne inviato con i suoi compagni in Anaunia dal vescovo Vigilio. Il diacono giace riverso su un grande masso e alza le braccia al cielo — purtroppo la zona del volto è illeggibile —, mentre i pagani lo colpiscono con nodosi bastoni. Sono assenti dalla scena, in conformità al racconto agiografico, Martirio e Alessandro.

Bibl.: H. HAMMER, *Entwicklung der barocken Deckmalerei in Tirol*, Strassburg 1912, pp. 257-290; THIEME-BECKER, v. XV (1922), pp. 209-210 (J. Müller); J. WEINGARTNER, *Die Kunstdenkmäler Südtirols*, Wien 1923, v. I, pp. 509-510; N. RASMO, *Appunti di topografia artistica. La chiesa parrocchiale di S. Vigilio di Marebbe*, in «Cultura atesina», XIV (1960), pp. 32-51; J. MOIS, *Matthäus Günthers Kirchenfresken in Neustift und Rottenbuch nach ihrem zeitlichen und künstlerischen Zusammenhang*, in «Der Schlern», XLVII (1973), pp. 519-528: 527; N. RASMO, *Storia dell'arte nell'Alto Adige*, Bolzano 1980, p. 138.



Fig. 1 IGNOTO, *Madonna della Misericordia e Santi* (part.), affresco, II metà XIV secolo, Trento, Duomo, transetto meridionale, fascia decorata sopra la Cappella dei ss. martiri anauniesi (già Cappella di s. Stefano) (scheda 1). (Foto L. Eccher - Trento).



Fig. 2 MARTINO TEOFILO POLACCO, *Incoronazione della Vergine e Santi*, olio su tela, 1614, Spormaggiore (TN), Chiesa di s. Vigilio, altare maggiore (scheda 11). (Foto Archivio del Servizio Beni Culturali della Provincia Autonoma di Trento, n. 16464).



Fig. 3 GIOVANNI ANTONIO ZANONI, *Annunciazione e Santi*, olio su tela, I metà XVII secolo, Dro (TN), Chiesa dell'Immacolata, sagrestia (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi) (scheda 13).
(Foto L. Eccher - Trento).



Fig. 4 IGNOTO, *Madonna del Buonconsiglio e Santi*, ex voto, olio su tavola, 1766, Sanzeno (TN), Casa dei ss. Martiri (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi) (scheda 30).
(Foto Archivio del Servizio Beni Culturali della Provincia Autonoma di Trento, n. 21979)



Fig. 5 IGNOTO, *Raccolta dei resti dei martiri*, affresco, II metà XIV secolo, Bolzano, Chiesa di s. Vigilio al Virgolo, parete sinistra (scheda 31).
(Foto Gabinetto Fotogr. della Soprintendenza Prov. Beni Culturali di Bolzano - H. Walder)



Fig. 6 IGNOTO, *Visione del martirio dei santi anauniesi*, ricamo, II metà XIV secolo, Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Duomo) (scheda 32).
(Foto L. Eccher - Trento)



Fig. 7 IGNOTO, *Martirio di s. Sisinio*, bassorilievo ligneo, I metà XV secolo, Trento, Museo Diocesano Tridentino (già Chiesa dei ss. Martiri anauniesi di Sanzeno) (scheda 33).
(Foto G. Zotta - Trento)

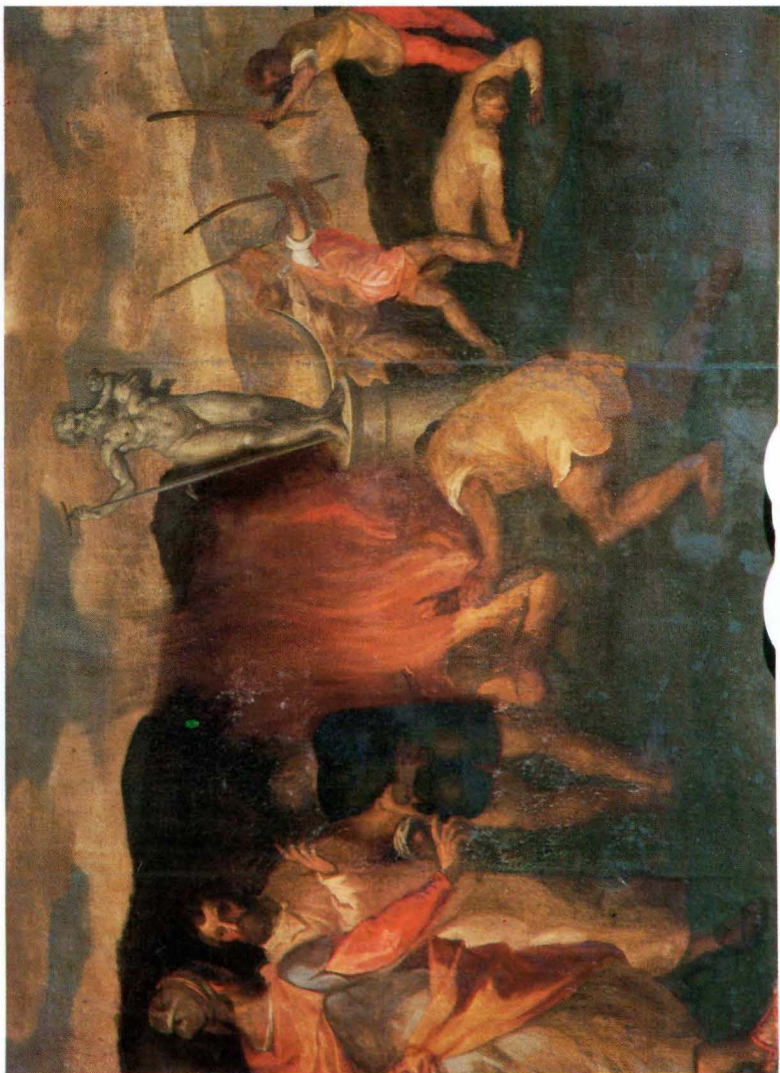


Fig. 8 PIETRO MARIA BAGNATORI, *Martirio di s. Sisinio*, olio su tela, I decennio XVII secolo, Trento, Palazzo Fugger-Galasso, Cappella dei ss. Martiri anauniesi, volta (scheda 34).
(Foto L. Eccher - Trento)

INDICE

Prefazione (<i>A. Quacquarelli</i>)	pag. 5
I. I presupposti giulianeî della reazione pagana contro i martiri anauniesi (<i>A. Quacquarelli</i>) »	13
II. San Basilio Magno e i martiri (<i>C. Riggi</i>)	» 49
III. La mistica del martirio secondo Gregorio di Nissa (<i>T. Špidlík</i>)	» 69
IV. Gregorio Nazianzeno e la persecuzione anti- cristiana di Giuliano l'Apostata (<i>C. More- schini</i>)	» 85
V. Riferimenti epigrafici alle persecuzioni del IV-V secolo (<i>D. Mazzoleni</i>)	» 117
VI. Contrasto di opinioni su un martirio singo- lare. Il caso di Anaunia del 29 maggio 397 (<i>I. Rogger</i>)	» 135
VII. Problemi filologici relativi alle due lettere di s. Vigilio (<i>I. Rogger</i>)	» 149
VIII. Le lettere di s. Vigilio (<i>E. Menestò</i>)	» 151
IX. Reliquie dei martiri anauniesi e di s. Vigilio nella cattedrale di Trento (<i>C. Corrain</i>)	» 171
X. Per l'iconografia dei santi martiri anauniesi nel Trentino-Alto Adige (<i>L. Dal Prà</i>)	» 193

**Finito di stampare
nel mese di ottobre 1985
presso
Grafiche Dehoniane Bologna**

